Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert.

Inaugural-Dissertation

verfaßt und der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Kgl. Bayer. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

am 11. Juni 1909

von

Dr. theol. Karl Staab

aus

Großlaudenbach.

Paderborn.

Druck von Ferdinand Schöningh.

1909.

Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert.

Inaugural-Dissertation

verfaßt und der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Kgl. Bayer. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

am 11. Juni 1909

von

Dr. theol. Karl Staab

aus

Großlaudenbach.

ACAD. LUDOVIC. BAV. BIBL.

Paderborn.

Druck von Ferdinand Schöningh.

1909.

Referent: Prof. Dr. Stölzle.

Vorwort.

Angeregt hat die vorliegende Arbeit Herr Universitätsprofessor Dr. Stölzle. Auch gab er mir manchen freundlichen Ratschlag bei der Ausarbeitung des Themas. Hierfür sei auch an dieser Stelle der gebührende Dank gesagt.

Der Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41507206_0093

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Teil.

Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise.

1. Kap.: Kant und die Gottesbeweise 2
§ 1. Der transzendentale Idealismus 2
§ 2. Kritik des Kantschen Idealismus 7
2. Kap.: Nachwirkungen der Kantschen Kritik. Neue Wege zur objektiven Gotteserkenntnis 14
§ 3. Ontologismus und Traditionalismus 14
§ 4. Reformversuche von Frohschammer und W. Rosenkrantz 21
3. Kap.: Die katholische Tübinger Schule 28
§ 5. Die Theorie J. Kuhns 28
§ 6. Kritik der Kuhnschen Theorie 36
4. Kap.: Die Neuscholastiker 50
§ 7. Erkenntnistheorie 50
§ 8. Notwendigkeit, Möglichkeit, Stringenz der Gottesbeweise 55

Zweiter Teil.

Die einzelnen Gottesbeweise.

Einteilung der Gottesbeweise 60

I. Gottesbeweise a priori.

5. Kap.: Der ontologische Gottesbeweis und seine heutige Wertung . 63

II. Gottesbeweise a posteriori.

A. Gottesbeweise aus dem Makrokosmos.

Die kosmologischen Gottesbeweise 73
6. Kap.: Die fünf sog. aristotelisch-thomistischen „Wege“ 74
§ 9. Beurteilung dieser Wege 75
§ 10. Der Gottesbeweis aus der Bewegung 77
7. Kap.: Kosmologischer Kontingenzbeweis 82
§ 11. Formulierung des Beweises 82
§ 12. Einwände gegen den kosmologischen Kontingenzbeweis 93

Seite

8. Kap.: Teleologischer Gottesbeweis 106
§ 13. Nomologischer Gottesbeweis 107
a) Formulierung des Beweises 107
b) Einwände gegen den nomologischen Gottesbeweis . 111
§ 14. Teleologischer Gottesbeweis 115
a) Formulierung des Beweises 115
b) Einwände gegen den teleologischen Gottesbeweis . 121
α) Kant als Gegner des teleol. Gottesbeweises . . 121
β) Der Pessimismus als Gegner des teleol. Gottesbeweises 126
γ) Der mechanische Monismus als Gegner des teleol. Gottesbeweises 128
δ) Der Psychismus als Gegner des teleol. Gottesbeweises 132
Das theologische oder thaumatologische Argument 133

B. Gottesbeweise aus dem Mikrokosmos.

Die psychologischen Gottesbeweise 135
9. Kap.: Ideologischer Gottesbeweis 136
a) Gewöhnliche Fassung 136
b) Der ideologische Gottesbeweis bei Schell 139
10. Kap.: Der noëtische Gottesbeweis 143
11. Kap.: Moralischer Gottesbeweis 146
§ 15. a) Deontologischer Gottesbeweis 146
§ 16. b) Eudämonologischer Gottesbeweis 151
§ 17. c) Religiöser Gottesbeweis 154
12. Kap.: Historischer Gottesbeweis 157
1. Der eigentliche historische Gottesbeweis 157
2. Der sog. historische oder ethnologische Gottesbeweis . 158
a) Formulierung des Beweises 158
b) Bedenken gegen den historischen Beweis 161
13. Kap.: Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 166
a) Alle Gottesbeweise nur ein Gottesbeweis 167
b) Gottesbeweise und Gottesbeweis 170
Schluß 174
Literatur 178
Personenregister 186
Sachregister 189

Einleitung.

Gewöhnlich glaubt man Philosophie nur in Werken von Männern zu finden, welche Philosophie als Beruf treiben. Man übersieht aber dabei, daß auch in theologischen und naturwissenschaftlichen Arbeiten viel Philosophie enthalten ist. Besonders gilt dies für die Theologie, die mit der Philosophie die wichtigsten Probleme gemeinsam hat. Gleichwohl meldet die Geschichte der Philosophie gewöhnlich nichts oder doch nur vereinzelt von dieser philosophischen Arbeit.

Wir meinen darum eine Lücke auszufüllen, wenn wir die philosophische Arbeit der Theologen über das bedeutsamste aller philosophischen Probleme, das Gottesproblem, zum Gegenstand einer speziellen Schrift machen. Und zwar werden wir zunächst die philosophische Arbeit der katholischen Theologen in dieser Beziehung ins Auge fassen, die gleiche Arbeit bei den protestantischen Theologen einer späteren Zeit vorbehaltend. Wenn wir gerade den Zeitraum von 1850 ab wählen, so tun wir es deshalb, weil mit der Mitte des verflossenen Jahrhunderts die katholische Wissenschaft in Deutschland einen besonderen Aufschwung genommen hat.

Unsere Darstellung wird auf eine zweifache Frage Antwort zu geben versuchen:

1. Wie stellt sich die katholische wissenschaftliche Literatur zur Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise?

2. Wie führt sie die Gottesbeweise im einzelnen?

Erster Teil.

Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise.

Erstes Kapitel.

Kant und die Gottesbeweise.

§ 1.

Der transzendentale Idealismus.

Die Lösung der Frage, ob Gottesbeweise möglich sind, hängt in erster Linie davon ab, ob überhaupt Metaphysik möglich ist.

Kant leugnete die Möglichkeit der Metaphysik, mußte darum folgerichtig die Gottesbeweise verwerfen. Er tat dies auf Grund seiner Erkenntnistheorie. Von der Stellungnahme zur Kantschen Erkenntnistheorie hängt darum auch die Stellungnahme zu den Gottesbeweisen ab.

Wir müssen darum etwas näher auf diese Erkenntnistheorie eingehen. Sie findet sich in der „Kritik der reinen Vernunft".[1] Die Metaphysik, behauptet Kant, hat bisher noch keinen sicheren Gang der Wissenschaft anzuschlagen vermocht, „obgleich sie älter ist als alles übrige und bleiben würde, wenngleich die übrigen insgesamt in dem Schlund einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr gerät die Vernunft kontinuierlich ins Stocken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche

[1] Wir zitieren im folgenden nach der zweiten Ausgabe der Kritik d. r. V. vom Jahre 1787, herausgegeben von Kirchmann, Philosophische Bibliothek. 2. Band. Berlin 1870.

die gemeinste Erfahrung bestätigt (wie sie sich anmaßt), a priori einsehen will."[1]

Darum will es Kant auf einem anderen Wege mit der Metaphysik versuchen.

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt."[2]

Das ist also Kants neuer Standpunkt bei der Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens: Unsere Erkenntnis richtet sich nicht nach den Dingen, sondern die Dinge richten sich nach unserer Erkenntnis.

Grundlage dieser neuen Lehre Kants ist eine zweifache Unterscheidung der Urteile zunächst in analytische oder Erläuterungsurteile, deren Prädikat im Subjektsbegriff bereits enthalten ist, und synthetische oder Erweiterungsurteile, deren Prädikat erst zum Subjektsbegriff hinzukommt. Nur durch letztere wird wahres Wissen gewonnen. Allein die synthetischen Urteile können nur dann wahre Wissenschaft erzeugen, wenn sie notwendig und allgemein gültig sind.

Um den synthetischen Urteilen diese Eigenschaft zu verschaffen, unterscheidet Kant weiterhin Urteile a priori und a posteriori. Die Urteile a posteriori sind Erfahrungsurteile und tragen den Charakter der Partikularität und Zufälligkeit, Urteile a priori sind von aller Erfahrung

---

[1] Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. 26.

[2] A. a. O. 27—28.

unahhängig und haben einen notwendigen und allgemeinen Inhalt.

Wissenschaftliche Erkenntnis können nur Urteile erzeugen, die synthetisch und a priori zugleich sind, die sog. „synthetischen Urteile a priori".

Daß es solche synthetische Urteile a priori gibt, hält Kant für unbedingt ausgemacht. Er zählt dazu die meisten mathematischen Urteile und die allgemeinen Sätze der Naturwissenschaft, ebenso alle metaphysischen Urteile, z. B. das Kausalprinzip.

Wie sind aber solche synthetische Urteile a priori möglich?

Die Lösung dieser Frage bildet den Schwerpunkt der Kritik der reinen Vernunft. Kant unterscheidet ein dreifaches Erkenntnisvermögen: das sinnliche oder die Anschauung, Verstand und Vernunft.

Das sinnliche Erkenntnisvermögen vermittelt uns Anschauungen von sinnfälligen Dingen. Ihr Gegenstand sind nicht die Dinge selbst, sondern die Erscheinungen derselben.

Der Verstand bildet Urteile über die Erscheinungen der Dinge.

Die Vernunft faßt die Verstandesbegriffe durch Schlüsse zu einer höheren Einheit zusammen.

Jedes dieser drei Erkenntnisvermögen hat seine Erkenntnisformen, die a priori, d. h. mit der Natur des Vermögens gegeben sind. So sind die apriorischen Erkenntnisformen des sinnlichen Erkenntnisvermögens oder der Anschauung Raum und Zeit, die des Verstandes die Kategorien, die der Vernunft die Idee des Unbedingten. Aus dem Stoff der Eindrücke und Empfindungen entstehen zunächst mit Hilfe der Anschauungsformen des Raumes und der Zeit die Erscheinungen der Dinge, die Voraussetzung der Verstandeserkenntnis.

Diese Erscheinungen fügt der Verstand gleichsam in seine apriorischen Formen ein, und dadurch „erkennt" er die Erscheinungen der sinnlichen Objekte. Diese Erkenntnis heißt dann Erfahrung.

Die reinen Erkenntnisformen oder Kategorien, die wir unabhängig von aller Erfahrung besitzen, also nicht erst durch Abstraktion aus der Erfahrung gewinnen, haben ihren Wert in synthetischen Urteilen, aber die Gegenstände, für welche sie gelten, sind nicht die Dinge an sich, sondern nur die Erscheinungen der Dinge, wie sie als Vorstellungen in unserem Bewußtsein sind. Das „Ding an sich" kann der Mensch nicht erkennen; darum gibt es keine Metaphysik im eigentlichen Sinn, sondern nur eine „Metaphysik der Erscheinungen". Zwar sucht naturnotwendig unsere Vernunft über die Grenzen der Erfahrung hinauszugehen, um das Ding an sich zu erkennen, sie sucht durch Schlußfolgerung vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen und die Verstandesbegriffe zu einer sicheren Einheit zu verbinden. So verirrt sie sich in die Metaphysik des Übersinnlichen, hält das für erreichbar, was wir nicht erkennen können.

Das ist aber nur Illusion und zwar unvermeidliche Illusion, weil die Vorstellung des Unbedingten eine apriorische Erkenntnisform unserer Vernunft ist.

Während wir nur berechtigt sind, auf das Unbedingte als Idee zu schließen, schließen wir auf das Unbedingte als Objekt.

„Dergleichen Schlüsse sind aber in Ansehung ihres Resultates eher vernünftelnde als Vernunftschlüsse zu nennen, wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann."[1] Solcher „dialektischer Vernunftschlüsse gibt es nun dreierlei Arten, so vielfach als die Ideen sind, auf die ihre Schlußsätze

[1] Kr. d. r. V. 321—322.

auslaufen". Wir schließen aber vom Bedingten auf das Unbedingte in uns, auf die Existenz der Seele, auf diesen Schlüssen beruht die rationale Psychologie; ferner auf das Unbedingte außer uns, d. h. auf die Welt, auf diesen Schlüssen beruht die rationale Kosmologie; endlich auf das Unbedingte als das mögliche Sein, d. h. auf Gott; auf diesen Schlüssen beruht die rationale Theologie. Weil nun rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie auf derartigen unstatthaften Schlüssen fußen, sind sie nur Scheinwissenschaften.

Insbesondere ist die rationale Theologie zu verwerfen, weil sie auf Gott, das allerrealste Wesen, als Objekt schließt. Alle Gottesbeweise sind hinfällig.

Seele, Welt, Gott können nicht Erkenntnisobjekte sein; sie haben nur den Wert „regulativer Prinzipien", insofern sie uns anleiten, in aller Erfahrungserkenntnis Einheit zu suchen und insofern als sie „die Postulate der reinen praktischen Vernunft" denkbar machen.

So ist das Resultat der Kritik der reinen Vernunft Verwerfung der Metaphysik als Wissenschaft; denn wir erkennen nur jene Dinge, welche für uns Gegenstand der Erfahrung sein können, aber auch von diesen nur die Erscheinung, nicht die Dinge an sich.

Von besonderer Bedeutung ist es für die Gottesbeweise, daß Kant auch das Kausalgesetz als Kategorie des Verstandes, als subjektive, angeborene Denkform, als synthetisches Urteil a priori erklärt. Darum kann uns das Kausalgesetz nach Kant durchaus nicht aus der Welt der subjektiven Erscheinung hinüberführen zur Erkenntnis des objektiven Seins; kein auf das Kausalgesetz sich stützender Beweis kann Gewißheit vom Dasein Gottes geben, da ja Gott kein Gegenstand möglicher Sinneserfahrung ist. Jeder derartig geführte Beweis bewegt sich in bloßen Begriffen, mündet schließlich im ontologischen, dem „Beweis aus lauter reinen Vernunftbegriffen".[1]

Nun ist aber das Kausalgesetz „das leuchtende Ein-

[1] Kr. d. r. V. 502.

gangstor und Bollwerk zugleich für alles Wissen überhaupt, sowie für die Erkenntnis des persönlichen Gottes und Weltschöpfers insbesondere".[1]

Unsere Gotteserkenntnis ist eine Schlußfolgerung von der Wirkung auf die Ursache. Soll darum unsere Gotteserkenntnis eine wahre und gewisse sein, so muß vor allem die Gewißheit des Kausalgesetzes feststehen. Darum ist die erste Voraussetzung, der große Obersatz des Gottesbeweises, die unbedingte, ausnahmslose Geltung des Kausalgesetzes, womit nichts anderes als die Fähigkeit unserer Vernunft zur Erkenntnis überhaupt ausgesprochen ist; die zweite Voraussetzung, der Untersatz des großen Gottesbeweises, die Tatsächlichkeit der geistigen Innenwelt und der uns umgebenden Außenwelt, die Tatsächlichkeit des Geistes und der sinnlichen Natur, die Welt der Tatsachen.[2]

Indem nun Kant das Kausalgesetz als eine Kategorie des Verstandes erklärte, die nach seiner Ansicht nicht durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen, sondern a priori gegeben ist, hat er „die einzige, solide Basis, das Dasein Gottes zu beweisen", zerstört, und es war nur konsequent, wenn er auf Grund seiner erkenntnistheoretischen Prämissen die Gottesbeweise ablehnte. Denn je nach der Stellungnahme zu diesen Prämissen stehen oder fallen die Gottesbeweise.

§ 2.

Kritik des Kantschen Idealismus.

Wenn sich erweisen läßt, daß die erkenntnistheoretischen Prämissen Kants unhaltbar sind, so fällt von selbst dahin die Schlußfolgerung Kants: Metaphysik, Gottesbeweise sind unmöglich. Darum prüft der kath. Philosoph und Apologet vor allem die Grundlage des idealistischen

---

[1] Schell, Gott und Geist I 107. Paderborn 1895.

[2] Vgl. Schell, Gott und Geist I 190—191. Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 156. Stuttgart 1888. Kaufmann, Das Kausalitätsprinzip und seine Bedeutung für die Philosophie. Phil. Jahrbuch 4 (1891) 114. Schanz, Apologie I³ 499. Freiburg 1903.

Kantschen Systems, insbesondere ob synthetische Urteile a priori zulässig sind, und ob das Kausalitätsgesetz eine angeborene Denkform ist.

Mit Recht wird zunächst gegen Kant geltend gemacht, daß sein Vorhaben in der „Kritik der reinen Vernunft" mit seiner Grundvoraussetzung unvereinbar ist.

Er bezweifelt positiv die Leistungsfähigkeit unserer Erkenntniskraft, stellt aber trotzdem mit ebendieser Vernunft eine kritische Untersuchung über die Frage an, ob der Vernunft zu trauen sei oder nicht. So sägt er sich gleichsam selbst den Ast ab, auf dem er bei seiner kritischen Arbeit hätte sitzen sollen.

Wenn die Vernunft überhaupt nichts Wahres erkennen kann, wer verbürgt uns dann die Wahrheit der Kantschen Kritik und ihres Ergebnisses?[1]

Sodann lehnt man unbedingt ab die Grundvoraussetzung Kants von synthetischen Urteilen a priori.[2]

Der Mensch hat keine Begriffe a priori, sondern gewinnt seine sämtlichen Begriffe durch Abstraktion aus der Erfahrung. Darum haben alle seine Begriffe einen sachlichen Inhalt und sind nicht bloß regulative Formen des Denkens. Durch dieses Prinzip bleibt unserer Erkenntnis die unmittelbare Verbindung mit der Erfahrungswelt bewahrt, und man braucht nicht erst eine Brücke zwischen ihren Begriffen und Urteilen einerseits und der Erfahrungswelt anderseits zu erbauen.

Die menschliche Vernunft betätigt sich nach gewissen Denkgesetzen, „Denkformen", aber sie befolgt sie nicht nur, sondern sieht auch ihre Wahrheit ein. „Inhaltleere Denkformen aber, wie Kant sie aufstellt, welche nur Voraussetzung, nicht Objekt der Verstandestätigkeit sein sollen, sind gegen die Natur der Vernunft und eine vernunftwidrige Fiktion."

Es gibt darum auch nur zwei Arten von Urteilen: analytische, von Kant Erläuterungsurteile genannt, d. h.

[1] Vgl. Lehmen, Lehrbuch der Phil. I 205—207. Freiburg 1899.

[2] Straub, Kant und die natürliche Gotteserkenntnis. Phil. Jahrbuch 12 (1899) 406. Geyser, Das philosophische Gottesproblem 150 f.

solche, in denen der Prädikatsbegriff durch bloße Analyse des Subjektsbegriffes gewonnen wird, und synthetische Urteile, von Kant Erweiterungsurteile genannt, d. h. solche, in welchen der Prädikatsbegriff nicht im Subjektsbegriff enthalten ist, sondern als neuer Begriff mit ihm verbunden wird.

Sämtliche synthetische Urteile sind notwendig Erfahrungsurteile, d. h. empirische Sätze a posteriori. Andere synthetische Urteile als solche von der genannten Art sind nicht möglich, denn wir haben nur die beiden Urteilsquellen der Erfahrung und der analytischen Zerlegung der Begriffe.

Die Beispiele, die Kant als synthetische Urteile a priori anführt, sind dies tatsächlich nicht, sondern teils analytische Urteile, wie die aus der Arithmetik ($7 + 5 = 12$), teils synthetische, durch die sog. vollständige Erfahrungsinduktion gewonnen, wie die Sätze der Geometrie oder gewisse Sätze der Naturwissenschaften.[1]

Insbesondere ist das Kausalgesetz, das Kant als erstes Beispiel eines solchen Urteils nennt, kein synthetisches Urteil, sondern ein analytisches und gilt darum notwendig von jedem Seienden, dessen Existenz geworden ist. Den Begriff der Ursache denken wir verworren mit im Begriff des Entstehens.

Analysieren wir letzteren Begriff, so finden wir zunächst den Begriff des zeitlichen Anfangs von etwas. Vergleichen wir die Begriffe weiter, so ergibt sich aus der Wahrnehmung, daß etwas nicht immer gewesen ist, aber doch immer hätte sein können, der Begriff des kontingenten Seins. Daraus schließen wir dann mit Denknotwendigkeit, daß ein derartiger Gegenstand durch ein anderes Seiendes zum Dasein bestimmt werden muß.[2]

Die Idee der Ursache und das Prinzip der Kausalität schöpfen wir teils aus der durch die äußeren Sinne und den inneren Sinn vermittelten Erfahrung und insofern

[1] Vgl. Geyser, Das phil. Gottesproblem. Bonn 1899. 138—141. Lehmen A., Lehrbuch der Philosophie I. Freiburg 1899. 205—212.

[2] Geyser a. a. O. 135—137.

a posteriori, teils aus Vernunftprinzipien und insofern a priori. Es setzt die empirische Erkenntnis voraus, daß es irgendwelches Werden oder irgendwelches Gewordene, einen Übergang vom bloß Möglichen zum Wirklichen gibt; an sich ist es eine apriorische Vernunftwahrheit, ein analytisches Urteil von absoluter Gewißheit.[1]

Das Kausalprinzip als analytisches Urteil ist also nicht nur Resultat der Erfahrung, Induktion; die Begriffe von Ursache und Wirkung müssen ausgehend von Selbstbeobachtung und der Beobachtung des Werdens in der Natur vermittelst Abstraktion der Vernunft aus dem Sinnlichen gebildet werden.[2]

Einen eigentlichen, direkten Beweis kann man für das Kausalitätsprinzip nicht führen; denn es kann keinen Ober- und Untersatz geben, aus dem mit Notwendigkeit der Schlußsatz folgte: Keine Wirkung ohne Ursache. „Wer den Satz vom zureichenden Grund beweisen will, der setzt bereits voraus, daß es einen zureichenden Grund für die Wahrheit des Satzes vom zureichenden Grund geben müsse.“[3]

Es läßt sich nur eine indirekte, apagogische Begründung geben, indem man evident nachweisen kann, daß das Gegenteil unmöglich ist, zur Aufhebung des Identitätsgesetzes oder des Satzes vom Widerspruch führt.[4]

Das Kausalgesetz bedarf auch gar keines Beweises, weil es als oberstes Denk- und Seinsgesetz unmittelbar evident ist. Die Kausalitätsidee findet sich darum tat-

---

[1] Heinrich, Dogmatik III[2]. Mainz 1883. 213—215.

[2] Kaufmann, Das Kausalitätsprinzip und seine Bedeutung für die Philosophie. Phil. Jahrbuch 4 (1891) 107.

[3] Vgl. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit. Stuttgart 1902. 6 (112 ff.). Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 156. Hontheim, Institutiones Theodicaeae. Freiburg 1893. 70—71. Pesch T., Institutiones logicae. Freiburg 1890. II 1593. Gutberlet, Allg. Metaphysik. Münster 1890. 97. Geyser a. a. O. 114 f. Lehmen a. a. O. 412—420.

[4] Braig a. a. O. 157—161. Hontheim l. c. 69—73. Gutberlet a. a. O. 95. Vgl. Schell, Gott und Geist I 106—124. Schanz, Apologie I[3] 188 ff. Kaufmann a. a. O. 105—106.

sächlich bei allen Menschen und wird von ihnen mit innerer Notwendigkeit für wahr gehalten. Das Kausalitätsprinzip als analytisches Urteil hat eine ganz ausnahmslose Gültigkeit für das ganze Universum der Ursachen und Wirkungen, für das Gebiet des Denkens und des Seins und erfreut sich wie alles analytische Urteilen des höchsten Grades der Gewißheit. Es ist „einerseits eine subjektive Wissensnotwendigkeit, anderseits eine das ganze Reich der Wirklichkeit beherrschende und verknüpfende objektive Seinsnotwendigkeit.[1]

Weil das Kausalitätsprinzip allgemeine Geltung hat, darf es nicht auf die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen eingeschränkt werden, sondern wir dürfen dasselbe auch in den letzten Konsequenzen anwenden, indem wir aus den Erscheinungen der Dinge auf das innere Wesen der Dinge, vom Universum auf die höchste Ursache des Universums, auf Gott zurückschließen.

Es ist eine wissenschaftliche Halbheit, wenn man das Kausalgesetz nur für die in der sichtbaren Natur beobachteten Fälle gelten lassen will, seine Anwendung auf die transzendentale Ursache aber leugnet. Die Vernunft verlangt nicht bloß für eine gewisse Klasse von Dingen eine entsprechende Ursache, sondern für jede Wirkung, sie mag sinnlich oder nicht sinnlich sein. Das Kausalgesetz lautet daher ganz allgemein: keine Wirkung ohne genügende Ursache!

Kant selbst hat seinen Grundsatz, wonach das Kausalgesetz nur in der Sinnenwelt Bedeutung hat, umgestoßen durch die Annahme von „Dingen an sich". Denn zu dieser Annahme ist er nur durch einen Schluß von den Erscheinungen gekommen. Von den in uns gewirkten Sinnesempfindungen oder Erscheinungen hat er auf das Dasein der Dinge-an-sich als deren Ursache geschlossen, obschon die Dinge-an-sich nicht zur Sinnenwelt gehören, sondern, wie er selbst betont, etwas „Übersinnliches" sind. Folglich hat Kant hier selbst von dem Kausalgesetz einen

[1] Schanz, Apologie I[3] 494.

metaphysischen Gebrauch gemacht und damit dessen Einschränkung auf das Gebiet der Erscheinungen aufgehoben.[1] Konsequent würde dies zur Leugnung aller Philosophie, ja aller Wissenschaft überhaupt führen.[2] Denn alle Wissenschaft, insbesondere auch die Naturwissenschaft, verfährt nach dem Grundsatz: In allen Fällen, wo eine Tatsache aus den innerhalb einer bestimmten Sphäre gegebenen Ursachen nicht erklärlich ist, muß eine außerhalb jener Sphäre liegende Ursache angenommen werden.

Nach diesem Prinzip verfährt auch die Metaphysik bei Aufstellung der Gottesbeweise. Der Ursachenkomplex der Welt genügt nicht zur Erklärung der Welt, darum muß diese Sphäre überschritten und eine überweltliche Ursache angenommen werden.[3]

Steht so das Kausalitätsprinzip in seiner ausnahmslosen Gültigkeit fest, so folgt daraus, daß, wenn es Wirkungen gibt, auch eine entsprechende Ursache derselben existiert und zwar eine erste Ursache, die selbst nicht Wirkung ist, eine causa a se. Dieses Wesen, welches, selbst nicht verursacht, die Ursache aller gewordenen Dinge und der Grund ihrer Möglichkeit ist, ist jenes Wesen, das alle Menschen mit dem Namen Gott bezeichnen.

Aus der speziellen Anwendung des Kausalprinzips auf die verschiedenen Seinsbestimmungen und Seinsordnungen ergeben sich die verschiedenen aposterioristischen Gottesbeweise.[4]

Die Folgerung, die Kant aus seinen Prämissen zog: Metaphysik sei als Wissenschaft unmöglich, weil das Metaphysische „jenseits aller Erfahrung“ liege, aber „nur in der Erfahrung Wahrheit und alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstand oder reiner Vernunft nichts als lauter Schein sei“, ist unrichtig.

---

[1] Vgl. E. Fischer, Das Grundproblem der Metaphysik. Mainz 1894. 17—18 ff.

[2] Vgl. Kaufmann a. a. O. 107—109.

[3] Pfeiffer, Analogien zwischen Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis. Phil. Jahrbuch 3 (1890) 398—402.

[4] Vgl. Heinrich, Dogmatik III[2] 221—222.

Gewiß ist Kant einzuräumen, daß wir ohne jegliche Erfahrung von einer Sache auf natürlichem Wege nichts wissen können. Denn das reine, empirielose Denken kann uns über die Existenz oder über die Beschaffenheit eines Dinges keinen Aufschluß geben, wenn es sich nicht auf die Erfahrung stützt. Es kann uns nur sagen, ob etwas möglich oder unmöglich, aber nicht, ob etwas wirklich ist.

Aber die Metaphysik beruht nicht auf apriorischen Erkenntnissen, sie stützt sich auf die Erfahrungstatsachen.

Zwar tritt das Metaphische nicht direkt in den Kreis unserer Erfahrungen, wohl aber indirekt, mittelbar: nämlich durch das Physische, das eine Wirkung von jenem ist. Die Erscheinungen der äußeren und inneren Erfahrung bilden die Brücke zum Metaphysischen. Die Metaphysik fußt demnach auf der Erfahrung, und es ist unrichtig, wenn Kant ihre Quelle lediglich in der reinen Vernunft sucht.

Sie ist keine bloße Erfahrungswissenschaft, aber sie beruht doch auf der Erfahrung, weil sie sich auf der Physik und der empirischen Psychologie aufbaut.

Ebenso hinfällig ist der andere Einwand, das Metaphysische sei transzendent und deshalb für uns unerkennbar.

Was absolut-transzendent ist, d. h. in gar keiner Beziehung zu uns steht, ist für uns unerkennbar; dagegen was relativ-transzendent ist, d. h. was nur in ein oder anderer Beziehung, aber nicht in jeder Beziehung für uns jenseits liegt, ist für uns erkennbar. Zu letzterem gehört das Metaphysische. Es ist wohl für unsere Sinne transzendent, aber nicht absolut-transzendent, weil es sich uns offenbart durch seine Wirkungen, die Erfahrungsdinge, und so unserem Verstand die Möglichkeit gibt, mittels des Kausalgesetzes aus seinen Wirkungen auf es selbst zurückzuschließen. „Die Möglichkeit der Metaphysik beruht sonach weder auf der bloßen (äußeren und inneren) Erfahrung noch auf dem bloßen, apriorischen Denken oder der reinen Vernunft, sondern ist durch beides bedingt, indem sie aus der unter der Leitung des Kausalgesetzes

sich vollziehenden, denkenden Bearbeitung der äußeren und inneren Erfahrung hervorgeht."[1] Zwar ist unsere Erkenntnis auf metaphysischem Gebiet relativ und beschränkt wie alle unsere Erkenntnis, aber trotzdem eine wahre Erkenntnis. Daraus folgt aber noch nicht, daß man alle und jede Metaphysik als unwissenschaftlich verwerfen darf, ebensowenig wie man den anderen Wissensdisziplinen, weil sie mehr oder minder relativ und beschränkt sind, den wissenschaftlichen Charakter abspricht.[2]

Zweites Kapitel.

Nachwirkungen der Kantschen Kritik. Neue Wege zur objektiven Gotteserkenntnis.

§ 3.

Ontologismus und Traditionalismus.

Kant hatte scheinbar die natürlichen Quellen der Gotteserkenntnis mit seiner „Kritik der reinen Vernunft" verschüttet. Auf neuen Wegen suchte man nun katholischerseits die Objektivität der Gotteserkenntnis zu sichern. Zu diesen neuen Wegen zählen vor allem der Ontologismus und der Traditionalismus.

Zwar hat keines von diesen Systemen seinen Ursprung in Deutschland noch auch besonderen Anklang daselbst gefunden. Da aber die deutsche katholische Literatur über das Gottesproblem die ontologistischen und traditionalistischen Irrwege berücksichtigt, so müssen diese Theorien hier kurz dargelegt werden.

Beide Systeme leugnen prinzipiell die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises für das Dasein Gottes, gehen aber dabei von ganz verschiedenem Standpunkt aus.

Der Ontologismus (Maret, Gratry in Frankreich; Gioberti, Rosmini in Italien, Ubaghs in Belgien) lehrt: Der Gottesbeweis ist etwas Überflüssiges. Denn wir erkennen

---

[1] Fischer, Das Grundproblem der Metaphysik. 12—18.
[2] A. a. O. 23—24.

Gott intuitiv, wir schauen ihn unmittelbar, in seinem Wesen. Ja dieses Schauen Gottes ist das erste Objekt in der Ordnung des Erkennens, alles Nichtgöttliche erkennen wir nur im natürlichen Gotteslichte. Nicht auf dem Wege des diskursiven Denkens gelangen wir zur Gottesidee, sondern diese Idee ist der menschlichen Vernunft angeboren als primitive Idee des Unendlichen.

Gott ist also das Licht, in dem wir alles schauen, und alle Ideen sind nur verschiedene Erscheinungsformen der Idee Gottes.[1] —

In Deutschland hat der Ontologismus keine Wurzel fassen können; man müßte dann höchstens die Baadersche Theosophie mit dem Ontologismus in Beziehung bringen.[2] Man macht gegen den Ontologismus geltend, daß er die logische Ordnung mit der ontologischen Ordnung verwechselt und Gott, der allerdings das objektive Prinzip alles Erkennens und Seins ist, zum Ersterkannten und zum subjektiven Prinzip alles Erkennens macht. Aber es ist falsch, daß dem Wesen der Wahrheit zufolge die Ordnung des Seins auch die Ordnung des Erkennens sein müßte; wie gäbe es dann z. B. eine historische Forschung?

Unser Bewußtsein ferner sagt uns nichts von einem derartigen natürlichen Licht der unmittelbaren Gotteserkenntnis, und jede vernünftige Erfahrung widerspricht einer solchen Behauptung; denn diese zeigt uns, daß der Mensch nur von der Erkenntnis des zunächst auf ihn einwirkenden Sinnlichen und der Einzeldinge zur Erkenntnis des Geistigen und des Allgemeinen sich erheben kann. Sodann wäre unter der Voraussetzung des Ontologismus die Tatsache der Gottesleugnung ganz unverständlich.

Endlich schließt der Ontologismus die nächste Gefahr des Pantheismus in sich durch Vermengung der allgemeinen Seinsidee mit der Idee des absoluten Seins.

---

[1] Vgl. Haffner, Geschichte der Philosophie. Mainz 1881. II 1095. Felchin B., Zur neuesten Verurteilung des Ontologismus. Stimmen aus M.-Laach 35 (1888) 215—224.

[2] Vgl. A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katholizismus. München 1862. 112—114.

Wenn der Ontologismus behauptet, der Mensch könne die Begriffe des Unendlichen und Absoluten oder Gottes, die er tatsächlich habe, nicht aus dem Endlichen, und darum nur durch unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins gewonnen haben, so ist das falsch. Wenn der Mensch allerdings eine adäquate, vollkommene Idee Gottes besäße, dann wäre dies nur möglich durch unmittelbare Anschauung Gottes; aber der Mensch hat nur eine inadäquate, unvollkommene, wenn auch durchaus wahre Idee Gottes, und diese gewinnt er aus den Kreaturen auf dem Wege der Abstraktion, indem er jede Grenze und Beschränkung des endlichen Seins negiert.

Obwohl alle Menschen eine Vorstellung von Gott haben, so gelangen sie doch nicht dazu auf dem Wege des Ontologismus; denn sonst könnte man nicht erklären, wie uns im gesamten Gebiet der Begriffe keiner eine größere Schwierigkeit macht als der Gottesbegriff, während doch Gott als die absolute Einfachheit, wenn er unmittelbar geschaut würde, auch so erfaßt werden müßte.

Auch haben wir von keiner göttlichen Eigenschaft einen positiven Begriff, sondern nur einen negativen. Endlich lehrt uns die Erfahrung, daß wir von den Dingen und den Begriffen, die wir daraus abstrahieren, nur sehr mühsam und unsicher zur Erkenntnis Gottes aufsteigen, nicht aber von der Erkenntnis Gottes zur Erkenntnis der Dinge herabsteigen.[1] Deswegen wird der Ontologismus verworfen und fast einmütig die Notwendigkeit eines wissenschaftlichen Gottesbeweises betont.

Auf ganz anderem Wege suchte der Traditionalismus die Gotteserkenntnis für den Menschen zu sichern.

Hat der Ontologismus behauptet, die Gottesbeweise seien überflüssig, so erklärt der Traditionalismus, Gottesbeweise zu führen sei unmöglich.

---

[1] Geyser a. a. O. 95. Heinrich, Dogmatik III² 119 ff., 206. König, Schöpfung und Gotteserkenntnis. Freiburg 1885. 46 — 47. Haffner a. a. O. 1095. Kleutgen, Philosophie d. V. Innsbruck 1878. II² 599—681.

Der Traditionalismus (de Bonald, Bautain, Ventura, de Lammenais, Bonetty) lehrt: Die menschliche Vernunft hat infolge des Sündenfalles die Fähigkeit verloren, Gott aus seinen Werken mit Gewißheit zu erkennen und zu beweisen. Der erste Mensch erhielt die Erkenntnis Gottes durch Gott selbst, durch sein Wort, seine Offenbarung. Diese ursprünglich durch Offenbarung empfangene Kenntnis Gottes hat sich dann auf dem Wege der Tradition durch das Medium des Wortes und der Sprache in der menschlichen Gesellschaft fortgepflanzt. Offenbarung, Tradition, Sprache sind die einzigen Quellen unserer Gotteserkenntnis. Darum gibt uns nur der Glaube Gewißheit vom Dasein Gottes. Gottesbeweise im gewöhnlichen Sinne sind unmöglich.

Die katholische Fundamentaltheologie räumt nun dem Traditionalismus ein, daß Autorität, Überlieferung und Glaube ein von der göttlichen Vorsehung in der übernatürlichen Ordnung gewählter Weg sind, um alle Menschen leicht und sicher zur Wahrheit zu führen. Faktisch entsteht das Gottesbewußtsein meist durch Erziehung und Unterricht. Die Gottesbeweise bezwecken auch zunächst nicht, den faktischen Ursprung der Gotteserkenntnis zu erklären. Sie wollen zunächst unsere wie auch immer erworbene Gotteserkenntnis rechtfertigen, das unwillkürliche, unklare Gottesbewußtsein zu einem wissenschaftlichen erheben, sodann aber auch die Möglichkeit dartun, daß die Vernunft aus sich die Überzeugung von Gottes Dasein gewinnen könne und somit der Atheismus unvernünftig und unentschuldbar sei.[1]

Offenbarung und Unterricht ist ein Weg zur Gotteserkenntnis, aber nicht der einzige, der genügende. Die menschliche Vernunft kann vielmehr aus eigener Kraft zur Gewißheit des Daseins Gottes gelangen.

Der Traditionalismus ist im Prinzip unwahr und in seinen Konsequenzen verderblich, da er mit dem natürlichen Wissen die wesentlichen Voraussetzungen des Glaubens

[1] Hagemann G., Metaphysik.[6] Freiburg 1901. 172.

leugnet, er tritt in Widerspruch mit der gesunden Vernunft und kompromittiert, indem er sich für die eigentlich katholische Theorie ausgibt, den Glauben in den Augen der Ungläubigen.[1]

Dem Traditionalismus sehr verwandte Anschauungen vertritt Friedhoff in seiner Fundamentaltheologie und Apologetik.[2]

„Gott... als seinem Wesen nach gänzlich von der Welt verschieden und als Schöpfer der Welt aus nichts, kann durch die natürlichen Kräfte der menschlichen Vernunft nicht erkannt und als daseiend bewiesen werden. Denn die Erkenntnis Gottes in diesem Sinne setzt die Erkenntnis der Erschaffung des Universums aus nichts durch den allmächtigen Willen Gottes notwendig voraus. Die Erschaffung der Welt aus nichts kann aber ebensowenig durch die Vernunft erkannt werden als die Dreieinigkeit, wie der hl. Thomas S. th. I q. 46 a. 2 lehrt. Das Dasein Gottes in diesem Sinne, als des persönlichen, von der Welt wesentlich verschiedenen, kann allein durch die Selbstoffenbarung Gottes im menschlichen Geschlecht bewiesen werden, d. h. Gott muß sich durch Offenbarung und Wunder kundgeben, damit er in diesem Sinne von uns erkannt werde. Daher vermag die Vernunft Gott in diesem Sinne durch ihre eigenen oder natürlichen Kräfte insofern zu erkennen, als sie vermittelst geschichtlicher Forschung die Tatsache, daß Gott sich dem menschlichen Geschlechte geoffenbart hat, auffinden kann. . . . Alle andere natürliche Erkenntnis Gottes wird immer mehr oder weniger eine pantheistische sein."[3]

„Die Ansicht, daß das Dasein Gottes als des an und für sich bestehenden Schöpfers der Welt aus nichts durch die bloßen Kräfte der menschlichen Vernunft erkannt und bewiesen werden kann, ist nicht auf Wahrheit begründet,

[1] Heinrich, Dogmatik I[2] 215. Vgl. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Köln 1898. 2.

[2] Friedhoff F., Grundriß der kath. Apologetik. Münster 1854. Friedhoff F., Kath. Dogmatik.[2] Münster 1871.

[3] Friedhoff, Dogmatik[2] 52—53.

weil alle versuchten Beweise bei näherer Prüfung sich als unhaltbar ergeben und vom Pantheismus längst verschlungen sind, und weil die Ansicht, der Mensch habe das Dasein Gottes in dem festgesetzten Sinne durch seine eigene Kraft erkennen können, mit der Geschichte des menschlichen Geschlechtes, nach deren Zeugnis Gott sich uns ursprünglich geoffenbart hat, mit den Ergebnissen einer gesunden Philosophie, nach deren Zeugnis es unmöglich ist, durch philosophische Spekulation, das Dasein eines Gegenstandes zu beweisen; . . . im Widerspruch steht."

„Wenngleich nun aber der Mensch durch seine eigenen Kräfte das Dasein Gottes nicht erkennen und beweisen und auf diese Weise seinen Glauben an die übernatürliche Offenbarung nicht begründen kann, . . . so kann er doch durch eigene Kraft, wofern er nur die erforderliche wissenschaftliche Ausbildung und die gehörige Ausdauer hat, in der Geschichte der Menschheit die geschichtliche Tatsache auffinden, daß Gott sich selbst in unserem Geschlechte geoffenbart hat."[1]

„Als einzigen Weg, Gott als Schöpfer der Welt aus nichts durch die natürlichen Kräfte der Vernunft zu erkennen, nehmen wir daher die Nachweisung der geschichtlichen Tatsache an, daß Gott im menschlichen Geschlechte sich geoffenbart hat. Diese geschichtliche Wahrheit steht der mathematischen und logischen Wahrheit völlig gleich."[2]

So stammt also nach Friedhoff alle Gotteserkenntnis notwendig und einzig aus der Offenbarung. Ohne übernatürliche Offenbarung ist die menschliche Vernunft außerstande, Gott als den von der Welt wesentlich verschiedenen persönlichen Herrn und Schöpfer aller Dinge zu erkennen und zu beweisen. Die Offenbarung kann als geschichtliche Tatsache nachgewiesen und damit auch das Dasein Gottes dargetan werden. Alle anderen Gottesbeweise sind nicht stichhaltig, führen zum Pantheismus.

[1] Friedhoff, Apol. 91—93.

[2] Friedhoff, Dogmatik[2] 59. Vgl. auch Dieringer F. X., Lehrbuch der kath. Dogmatik.[4] Mainz 1858. § 12. 35—36.

Friedhoff steht bei diesen seinen Behauptungen offenbar unter dem Einfluß der Hegelschen Philosophie, die bekanntlich bei der Kritik der alten Gottesbeweise mit Hilfe der reinen Logik zum Ergebnis kam, die Gottesbeweise könnten nicht einen von der Welt verschiedenen Gott und Schöpfer dartun, wohl aber vortrefflich das pantheistische Absolute rechtfertigen. Friedhoff nahm dieses Resultat als Ergebnis einer gesunden Philosophie unbesehen hin und kam so zur Verwerfung der Gottesbeweise. Bei dem Versuch, auf andere Art die Gotteserkenntnis zu begründen, gerät er auf die Irrwege der Traditionalismus, und alle Gründe, die hiergegen sprechen, gelten auch für Friedhoff.

Endlich wenn der Schluß von der Existenz und der Ordnung der natürlichen Welt auf die Existenz und Vollkommenheit eines von der Welt substantiell verschiedenen persönlichen Gottes nicht berechtigt ist, dann ist ebensowenig der Schluß von der Existenz des Wunders und der ganzen in wahrnehmbare Erscheinung getretenen übernatürlichen Ordnung auf die Existenz eines persönlichen Gottes als des Urhebers des Wunders und der übernatürlichen Ordnung berechtigt. Denn beidemal vollzieht sich der Schluß in derselben Weise, nach demselben Gesetz.[1]

Auch ist der Begriff der Erschaffung aus nichts nicht Voraussetzung für die Gotteserkenntnis, sondern nur die Einsicht, daß die Welt endlich und abhängig ist. Darum haben auch heidnische Philosophen Beweise für das Dasein Gottes als eines von der Welt verschiedenen Wesens aufgestellt.[2]

---

[1] Vgl. Prüfung einer neuen Theorie über das Verhältnis der Vernunft zum Glauben. Katholik 39 (1859) I 296—322, 543—558. Heinrich, Dogmatik I² 309.

[2] Lehmen, Theodizee². Freiburg 1906. 11.

§ 4.

Die Reformversuche Frohschammers und Rosenkrantzs.

Unter dem Einfluß der Kantschen Kritik haben zwei katholische deutsche Philosophen, Frohschammer und Rosenkrantz, eine Reform der christlichen Philosophie versucht und dabei auch Stellung zum Problem der Gotteserkenntnis genommen.

Frohschammer erstrebte in seinem Werke: „Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik. Zur Reform der Philosophie. München 1858" neben der Reform der Philosophie vor allem eine neue Metaphysik.

Diese seine Metaphysik, die „einzig wahre", ist die „historisch-psychologische (subjektiv-objektive) Metaphysik", die sich gründet auf „das Gottesbewußtsein als psychischer, subjektiver und zugleich historischer, objektiver Tatsache in der Menschheit"[1] im Gegensatz zur bisherigen „naturalistisch-rationalen Metaphysik der Scholastik", welche die höchste Erkenntnis und Wissenschaft, deren der Menschengeist selbständig fähig ist, gewinnen will durch sogenannte natürliche Vernunft und ihre denkende Betrachtung der Natur, durch Schlußfolgerung von der Natur auf Gott.[2] Auf letztere Weise kann keine Metaphysik begründet werden, weil die Natur Gott dem Menschen eher verhüllt als offenbart.[3]

Darum verwirft Frohschammer sowohl den kosmologischen wie den teleologischen Gottesbeweis. Gegen den kosmologischen Beweis wendet er ein: „Zuerst ist überhaupt das noch nicht gewiß dabei, ob man vom Dasein des Endlichen am Faden der Denknotwendigkeit auf das Dasein des Unendlichen, Absoluten schließen könne. Man pflegt zwar zu sagen, das Relative setze das Absolute voraus, aber das ist vorläufig selbst eine noch unbewiesene Annahme; im Endlichen als solchem liegt kein Grund und

[1] Frohschammer, Einleitung in die Philosophie 146 ff.
[2] A. a. O. 91 ff, 127. [3] A. a. O. 112.

Beweis des Daseins des Unendlichen. Und wo man wirklich einen solchen notwendigen Zusammenhang zwischen beiden annimmt, da wird es ein Wesenszusammenhang, und damit das Endliche selbst zum Unendlichen, das Unendliche selbst zum Endlichen, Relativen. Damit ist aber der Pantheismus angebahnt. Man kann zwar dagegen sagen, es sei nicht von einem Zusammenhang dem Wesen nach, sondern nur von einem Zusammenhang der Ursächlichkeit (Kausalität) die Rede. Allein ist diese Ursächlichkeit eine notwendige, dann ist sie zugleich ein Wesenszusammenhang wie vorhin; ist sie aber eine freie, dann liegt die Schwierigkeit eben darin, das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung rückwärts in der logischen Operation zu einem notwendigen zu gestalten, um der logischen Konsequenz willen."[1]

Frohschammer verwechselt hier logische und reale Notwendigkeit. Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ist logisch immer ein notwendiger; wenn die Wirkung einmal da ist, muß man von ihr notwendig auf die Ursache hinüberschließen, welche sie ins Werk gesetzt hat. Aber daraus folgt doch nicht, daß die Ursache diese Wirkung mit Notwendigkeit gesetzt hat oder setzen müßte. Vom Dasein eines Hauses schließe ich notwendig auf den Baumeister, der es gebaut hat; aber daraus folgt nicht, daß der Baumeister dieses Haus auch notwendig bauen mußte.

Mit diesem Einwand kann also des kosmologische Beweis nicht entkräftet werden.

Frohschammer bringt aber noch ein weiteres Bedenken vor. „Vom Relativen zum Absoluten führt kein geebneter, stetiger Weg — der Schluß ist nur möglich durch einen Sprung über eine unendliche Kluft und ist Übergang zu etwas ganz anderem (*μετάβασις· εἰς ἄλλο γένος*). Und in jedem Fall hätte man keinen genügenden Grund, gerade auf einen absoluten Urheber für die relative Welt zu schließen, sondern wenn man wirklich solche

[1] Frohschammer a. a. O. 113.

Schlußfolgerung zugäbe, so könnte man nur wiederum auf einen relativen Urheber oder Weltgrund die Schlußfolge ziehen. Aus dem Endlichen läßt sich keine Leiter bauen, die zum Unendlichen reicht, und wenn man alles Relative übereinander türmt, kommt man noch nicht zum Absoluten."[1]

Letztere Bemerkung ist allerdings richtig; aber der kosmologische Beweis kommt auch nicht zum Absoluten durch Aufeinandertürmen des Relativen. Er schließt vielmehr aus der Existenz von Relativem auf die Existenz eines Absoluten. Denn es gibt nur zwei Wege zur Erklärung der Welt, entweder eine unendliche Reihe von relativen Ursachen oder eine absolute Ursache. Ersteres ist widersinnig, darum bleibt nur letzteres übrig. Ein einziges relatives Wesen reicht aus, um aus ihm das Dasein einer ersten absoluten Ursache zu erweisen.

Der Mensch hat in seiner Vernunft die Fähigkeit, auf dem Wege der Negation und Abstraktion den Begriff des Unendlichen zu bilden. Dabei finden wir nicht etwa Gott oder leiten ihn aus den endlichen Dingen ab, sondern was wir von den endlichen Dingen herleiten, ist nur der Begriff, d. h. das Mittel, wodurch wir Gott denken, nicht aber identifizieren wir Gott als den durch den Begriff gedachten Gegenstand mit dem Endlichen.[2]

Wie dem kosmologischen, so spricht Frohschammer auch dem teleologischen Argument die Beweiskraft ab, weil die Prämissen desselben nur die Berechtigung geben, auf einen weisen, gütigen, mächtigen Welturheber, nicht auf einen absoluten Urheber zu schließen; ferner, weil in der Welt auch viele Unzweckmäßigkeiten vorhanden seien, und endlich weil der Beweis ohne Gewicht sei für den, der die Welt und ihre Ordnung für ewig hält und darum einen weisen Ordner und Bildner des Stoffes nicht zu brauchen vorgibt.[3]

Es sind hier die Kantschen Einwürfe wiederholt, die

[1] Frohschammer a. a. O. 114—115.

[2] Vgl. Lehmen, Theodizee[2] 11.

[3] Frohschammer a. a. O. 116—118.

sich der Hauptsache nach dadurch erledigen, daß die Ordnung und Zweckmäßigkeit nicht eine bloß äußerliche, akzidentelle, sondern eine wesentliche, den Dingen immanente ist, also den Schöpfer voraussetzt.

Obwohl aber Frohschammer dem kosmologischen und teleologischen Beweisverfahren die strenge Konsequenz absprechen zu müssen glaubt, will er ihnen doch nicht alle Bedeutung für die Metaphysik und für die wissenschaftliche Erkenntnis nehmen. „Die Betrachtung des Daseins und der Beschaffenheit der Welt trägt vielmehr außerordentlich viel bei, das Gottesbewußtsein zur Klarheit und Bestimmtheit zu bringen, eine wahre Erkenntnis — nicht eigentlich des Daseins, sondern vielmehr des Wesens und der Eigenschaften Gottes zu gewinnen.“[1]

Diese alten Gottesbeweise will er nun ersetzen durch einen einzigen, den „eigentlichen, positiven Beweis“. „Der eigentlich positive Beweis für das Dasein Gottes wird so geführt, daß wir vom Dasein des menschlichen Gottesbewußtseins auf das Dasein einer besonderen Potenz oder Fähigkeit dazu in der Menschennatur schließen und von dieser auf einen entsprechenden Urheber derselben.“ „Es ist dies aber nicht der sog. Beweis a consensu gentium, denn wir schließen nicht auf das Dasein Gottes, weil die Völker daran glaubten und glauben, sondern weil sie daran glauben, davon ein Bewußtsein haben können ... Das Dasein dieser Potenz in der Menschennatur betrachten wir demnach als die erste, eigentlich natürliche Offenbarung Gottes und demnach auch als Beweis seines Daseins.“[2]

Stöckl bemerkt hierzu: „Wir haben nichts gegen diesen Beweis, soweit er bloß auf die Potenz des Gottesbewußtseins als Beweisgrund beschränkt bleibt. Er kann immerhin ins Beweissystem für Gottes Dasein aufgenommen werden. Aber daß nur dieser Beweis geeignetschaftet sei vor allen anderen Beweisen, um als alleingültiger Beweis das Feld zu behaupten, das wird man uns nie einleuchtend

[1] Frohschammer a. a. O. 119. [2] A. a. O. 343—344.

machen."[1] Der Beweis ist zudem nicht neu, er ist im Grunde kein anderer als der des Cartesius, der vom Dasein der Idee eines unendlichen Wesens in uns auf das Dasein dieses unendlichen Wesens selbst schloß, weil nur dieses jene Idee in uns habe hervorbringen können. Unter „eingeborenen Ideen" verstand aber Cartesius eine bestimmte Potenz des Geistes, diese Ideen zu denken.[2]

W. Rosenkrantz, der in Schelling den letzten großen Lehrer der Philosophie in Deutschland verehrte und sich rühmte, in dessen Fußstapfen unmittelbar eingetreten zu sein, folgte auch dessen Spuren in der Aufstellung „des einzig möglichen wahren Beweises vom Dasein Gottes".[3]

Kants Kritik an den herkömmlichen Gottesbeweisen nimmt er zunächst beifällig auf und teilt mit ihm die Ansicht, alle metaphysischen Beweise führten zurück auf den ontologischen. Darum sind sie „weder einzeln noch in Verbindung miteinander imstande, uns eine Gewißheit vom Dasein Gottes zu verschaffen, und alles, was man in alter und neuer Zeit getan hat, um ihnen einen Anstrich von Evidenz zu geben, zeigt sich einer strengen Kritik gegenüber als eitles Blendwerk".[4]

„Kann aber das notwendige Sein als ein wirkliches überhaupt nicht mehr mittelbar durch Beweis gewonnen werden, so bleibt als einzig möglicher Weg nur noch die unmittelbare Erfahrung durch Anschauung übrig. Es muß also in der menschlichen Vernunft einen Punkt geben, wo das notwendige Sein Gottes Gegenstand ihrer Anschauung wird."[5] Diesen Punkt glaubt Rosenkrantz im tiefsten Grunde der Vernunft nachgewiesen zu haben.[6]

„Das unbedingte Sein ist uns also unmittelbar gewiß. Den Beweis aber, daß dieses Sein das Sein Gottes ist, liefern wir, wenn wir beweisen, daß das Seiende in diesem

---

[1] Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie II 412.

[2] Vgl. zu Frohschammers „Reform der Philosophie" Katholik 39 (1859) I 385—394.

[3] W. Rosenkrantz, Die Wissenschaft des Wissens I². Mainz 1868. XXII.

[4] A. a. O. 448. [5] A. a. O. 451. [6] A. a. O. 451—454.

Sein Gott ist.“ — Wir formulieren daher unseren Beweis wie folgt: „Nur wenn das unbedingt Seiende Gott ist, ist die gesamte Welt alles bedingten Seins, so wie es uns in der Erfahrung gegeben ist, möglich. Nun existiert diese Welt wirklich; also muß das unbedingt Seiende notwendig Gott sein.“[1]

Wieser bemerkt zu diesem „einzig möglichen wahren Beweis vom Dasein Gottes“: „Es dürfte denn doch weit besser sein, den Obersatz so zu stellen: ‚Nur wenn die reale Ursache, welche alles bedingt Seiende notwendig voraussetzt, Gott ist, ist das bedingt Seiende möglich‘, d. h. zum kosmologischen Beweis zurückzukehren; dann bedürfen wir nicht jener exorbitanten Fiktionen, um zum Unbedingten emporzusteigen. Es ist überhaupt ein sonderbares Beginnen, die gewöhnlichen Gottesbeweise, die sozusagen von selbst der Vernunft sich aufdrängen, als nichtig zurückzuweisen und eine abstruse Mystifikation, die nur einigen Esoterikern aus der Schule des ‚reinen Denkens‘ zugänglich sein soll, dafür an die Stelle zu setzen.“[2]

Rosenkrantzs Philosophie ist im Grunde keine andere als die Schellingsche Identitätsphilosophie, welche die innere Anschauung des Absoluten als erstes und ursprüngliches Wissen an die Spitze ihres Systems stellte.

Endlich sei noch erwähnt die scharfe Kritik, die E. Melzer an den herkömmlichen Gottesbeweisen in neuester Zeit geübt hat.[3] Entschieden unhaltbar ist nach seiner Meinung nicht nur der ontologische, sondern in gleicher Weise auch der historische; der teleologische und moralische haben nur Bedeutung, wenn die Existenz Gottes bereits dargetan ist, der kosmologische ist fehlerhaft, wenn er nur auf der Natur und nicht auf psychologischer Grundlage aufgebaut ist.[4]

---

[1] W. Rosenkrantz a. a. O. 471.

[2] Wieser, Die Philosophie von Dr. W. Rosenkrantz. Zeitschr. f. kath. Theol, 73 (1879) 329.

[3] E. Melzer, Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit mit Rücksicht auf die herkömmlichen Gottesbeweise. Neisse 1895.

[4] A. a. O. 3—16.

An die Stelle der alten Beweise setzt Melzer seinen Gottesbeweis, den „im gewissen Sinne einzig möglichen", auf der Grundlage des Selbstbewußtseins, des Ich-Gedankens.

Im Ich-Gedanken, bezw. durch das im Ich-Gedanken erlangte Selbstbewußtsein erfaßt unser Geist den Gedanken des Seins. Weiterhin erkennt er dieses sein Sein nicht als absolutes, sondern als relatives. Durch Negation dieser Nichtabsolutheit gelangen wir sodann zum Gedanken der Existenz Gottes, indem wir uns selbst unterscheiden als Erscheinung und Sein und beides in einem letzten Realprinzip begründen, das weder bedingt noch beschränkt ist. Dieses Realprinzip ist unser Schöpfer. Denn unser Geist, der zwar Realprinzip und Substanz, aber endliche Substanz ist, wird genötigt, über sich hinauszugehen und eine absolute, unbedingte Kausalität als Schöpfer der bedingten Substanz seines Geistes und jeder anderen, die etwa außer dieser vorhanden ist, hinzuzudenken.

Diesen Schöpfer nun kann er in seiner Selbstbestimmtheit nur als persönlichen, selbstbewußten auffassen, der von jeder anderen Substanz wesenhaft verschieden ist. Als unpersönlich wäre der Schöpfer nicht imstande, qualitativ von ihm verschiedene Substanzen zu setzen. — Die Offenbarung des persönlichen Gottes durch die Schöpfung hat die Offenbarung seiner als absoluten, persönlichen Prinzips in seinem eigenen Lebensprozeß zur Voraussetzung.

Jeder andere Beweis hat seine Grundlage nur im Geist des Menschen; darum ist der vom menschlichen Selbstbewußtsein geführte Beweis in gewissem Sinne der einzig mögliche.[1]

Dieser Beweis ist nicht neu. Er lehnt sich an Günthers Selbstbewußtseinstheorie an. Denn auch nach Günther wird Gott als das unbedingte Sein erkannt durch das Selbstbewußtsein und die Realität des Gottesgedankens durch die Realität des Ich-Gedankens verbürgt.[2]

[1] E. Melzer a. a. O. 8—16.

[2] Günther, Vorschule. I 72. Wien 1824; Eurystheus und Herakles. 366. Wien 1834.

Es ist im Grunde ein kosmologischer oder psychologischer Beweis, der nach Gutberlet „recht geeignet ist, unmittelbarer, als es durch die gewöhnlichen Gottesbeweise geschieht, die Existenz eines persönlichen Gottes darzutun", der aber nicht als alleiniger gelten kann.[1]

Drittes Kapitel.

Die katholische Tübinger Schule.

§ 5.

Die Theorie J. Kuhns.

Eine eigenartige Theorie in der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis hat die Tübinger kath. Schule, an ihrer Spitze der Gelehrte Kuhn vertreten. Sie lautet kurz so: „Der menschliche Geist erkennt Gott durch denkende Betrachtung der Welt und kann sein Dasein beweisen; aber er erkennt ihn nur auf Grund der dem Geiste einwohnenden Gottesidee, ihres lebendigen Bewußtseins und Gewißseins, das von subjektiv praktischen Bedingungen abhängt. Darum vermag er zwar die Wahrheit derselben durch denkende Weltbetrachtuug sich zu entwickeln und zu vermitteln oder zu bestätigen, und insofern das Dasein Gottes a posteriori zu beweisen, keineswegs aber unabhängig davon dasselbe — sei es a priori oder a posteriori — zu demonstrieren."[2]

Kuhns Theorie ist nur zu verstehen vom Standpunkt seiner Erkenntnistheorie aus, die er die platonisch-patristische im Gegensatz zu der aristotelisch-scholastischen nennt.

„Die Kardinalfrage des spekulativen Wissens", sagt er, „wird diese sein: Wie kommt der denkende Geist über die Erfahrung, deren Gegenstand die Erscheinungswelt ist, hinaus zur Erkenntnis des Absoluten, der absoluten Wirklichkeit, Gottes? Hierüber sind, wenn wir von dem

[1] Philos. Jahrbuch 8 (1895) 324—25.

[2] Kuhn, Kath. Dogmatik. I², 2. Tübingen 1862. 619.

Traditionalismus und dem Ontologismus vorerst absehen, nur zwei Theorien möglich. Entweder faßt man den menschlichen Geist lediglich als Denk- und Erkenntnis-Vermögen, als bloß formelles Organ der Wahrheit, in materieller Beziehung aber als tabula rasa, und nimmt sofort an, daß er durch denkende Betrachtung des endlich Wirklichen das absolut Wirkliche zu erkennen, von der Welt auf Gott in objektiv gültiger Weise zu schließen imstande sei. Dies ist die aristotelisch-scholastische, seit Thomas v. A. in den theol. Schulen verbreitetste . . . Theorie. Oder man geht davon aus, daß der menschliche Geist nicht bloßes Denk- und Erkenntnisvermögen und inbezug auf die Wahrheit tabula rasa sei, daß ihm vielmehr in seiner Vernunft (den Vernunftideen) eine Quelle der Wahrheit fließe, daß insbesondere die Idee von Gott, wenn auch nicht vor, doch unabhängig von aller empirischen Wahrnehmung und allem reflektierenden Denken in ihr vorhanden sei und ihm von daher zum Bewußtsein komme. Demgemäß nimmt man sofort an, daß der Geist zwar nur an der Hand der denkenden Weltbetrachtung zur wissenden Erkenntnis Gottes komme, daß aber nur die im Lichte der unmittelbaren Gottesidee betrachtete Welt zu Gott führe, m. a. W., daß der denkende Geist den Schluß von dem endlichen Sein auf den absolut Seienden nur auf Grund und in Kraft der ihm vorschwebenden und vorleuchtenden und insofern unmittelbaren Gottesidee wirklich und rechtmäßig zustande bringe. Das ist die platonisch-patristische Auffassung der Gotteserkenntnis."[1] Dieser letzteren schließt Kuhn sich an.[2]

Kuhn nimmt also neben der objektiven Quelle der Gotteserkenntnis, der denkenden Weltbetrachtung, noch eine subjektive Quelle an, die Gottesidee im eigenen Geiste.

Der Mensch kommt zur Erkenntnis Gottes nicht ausschließlich durch formale Abstraktion und Reflexion, welche auf die sinnlich wahrgenommenen Dinge angewandt

---

[1] Kuhn a. a. O. 608—609. [2] A. a. O. 616.

wird, sondern zugleich durch innere unmittelbare Wahrnehmung im eigenen Geiste.

Der menschliche Geist ist „Spiegel und Auge“ zugleich. „Der vernünftige Geist ist, wie er unter allen Kreaturen allein das Vermögen besitzt, zur Erkenntnis des Schöpfers sich zu erheben, so sich selber zugleich allein dasjenige Wesen, durch welches er vorzugsweise dieselbe zu verwirklichen vermag, also erkennendes Subjekt und mittelbares Erkenntnisobjekt in einem oder Auge und Spiegel zugleich. Wenn aber der menschliche Geist die unmittelbarste und vollkommenste Offenbarung Gottes oder der Spiegel ist, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geist) unmittelbar darstellt: was kann dieses in dem vernünftigen Geiste sich darstellende Bild Gottes anders sein als die Idee Gottes, die ihm, sofern er in seiner kreatürlichen Vollkommenheit vorhanden ist, sofort ins Bewußtsein tritt und sein unmittelbares Wissen von Gott ist? ein Wissen von Gott, das ihm unabhängig von aller äußeren Erfahrung und allem reflektierenden Denken beiwohnt und ihm als Leitstern bei seinem auf die Betrachtung der Außenwelt gerichteten Denken und Erkennen vorleuchtet?“[1]

„Die Gottesidee ist jedoch kein begrifflich formierter Inhalt, sondern dem Lichte zu vergleichen, in welchem die Welt betrachtet werden muß, um zu erkennen, daß Gott ist und was er ist.“[2] „Die dem Geiste eingeborene Idee und wenn er wirklich und wahrhaft vernünftig ist, auch zum Bewußtsein kommende Gottesidee ist für sich allein nur erst der Anfang und das Prinzip der Gotteserkenntnis, nur gleichsam der Selbstlauter des Wortes Gott, zu dem noch die Mitlauter fehlen. Diese kommen ihm aus der Betrachtung der Welt im Lichte der ihm einwohnenden Idee Gottes zu. So erst konstituiert sich die Gotteserkenntnis im Geiste, diesen Verlauf nimmt sie.“[3]

Die Gottesidee ist also wesentliches Moment in der Gotteserkenntnis.

[1] Kuhn a. a. O. 615. [2] A. a. O. 668. [3] A. a. O. 545.

Aber ihre Wirksamkeit und Kraft hängt von zwei Bedingungen ab, nämlich von der normalen physischen und psychischen und insbesondere von der normalen sittlichen Entwicklung des Menschen.

„Wenn die Kirchenväter von einer natürlichen, angeborenen Gottesidee, von dem Gottesbewußtsein als der natürlichen Mitgift der Seele reden, so ist dies jedenfalls vor allem nicht so gemeint, als ob schon das unmündige Kind von Gott wisse, Gottes inne werde. Denn im Kinde ist die Vernunft noch eine in ihrem Keim verborgene, schlummernde Kraft, und durch die göttliche Fürsorge ist es weislich gefügt, daß dem seiner selbst noch nicht mächtigen, unmündigen Geist in seinem Erzieher eine aktive Vernunft zur Seite steht, die ihm für das höchste Interesse seines Daseins und Lebens (Joh. 17, 3) eben das — nicht mehr — leistet, was dem in die Erde gesenkten, fruchtbaren Samenkorn Licht und Wärme, Regen und Feuchtigkeit leisten, unter deren Einfluß es keimt, wächst und Frucht bringt, — in Kraft seiner eigenen Natur, nicht in Kraft des äußeren Lichtes usw. Denn die Gottesidee ist der Vernunft des Menschen innerlich angelegt, sie ist keine bloße Tradition durch das Wort eines ihm äußerlichen Geistes.

Aber - und dies ist die Hauptsache — nur die reine Vernunft, die Vernunft der Vernünftigen vernimmt Gott; der Tor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott. Wie ein Spiegel, wenn er durch einen widrigen Umstand getrübt wird, seine urspsüngliche Eigenschaft, die Gegenstände dem betrachtenden Auge getreu darzustellen, nicht mehr besitzt, so verhält es sich auch mit der menschlichen Seele inbezug auf das absolute Objekt. Die Seele verliert ihre Vernunft nicht, also auch das Vermögen nicht, Gott zu vernehmen; die Gottesidee ist und bleibt ihr natürlich eigen, Gott offenbart sich ihr, so gewiß sie Ebenbild Gottes ist und bleibt. Aber die Gottesidee tritt ihr gar nicht oder nicht in ihrer Wahrheit und Reinheit ins Bewußtsein. Gott offenbart sich ihr, aber ihr wird Gott nicht offenbar. Die Wahrnehmung Gottes und des Göttlichen, wie sie in

ihrer Vernunft natürlich angelegt, und wozu sie durch ihre Natur aufgelegt, disponiert ist, ist als effektive und wahre durch ihre eigene Reinheit und Integrität bestimmt; diese aber beruhen auf der lebendigen und ungeschwächten Wechselwirkung ihres theoretischen und praktischen Vernunftvermögens, der Vernunft und des Gewissens."[1]

So kommt denn Kuhn zum Schluß: „Beruht also die wirkliche und wahre Gotteserkenntnis in letzter Instanz auf der geistigen und sittlichen Subjektivität, auf der Persönlichkeit des Menschen, so ist es unmöglich, das Dasein Gottes auf rein theoretische und objektive Weise zu demonstrieren, einen allgemein gültigen und überzeugenden, absolut evidenten Beweis dafür beizubringen."[2]

„Nach der platonisch-patristischen Theorie kann von einem rein objektiven und theoretischen, von einem stringenten oder eigentlichen Beweise des Daseins Gottes keine Rede sein . . . Nur kraft der unmittelbaren Gottesidee kommt der menschliche Geist über das Absolute des Pantheismus, auf welches das bloße Denken des Endlichen zunächst fällt und allein fallen kann, hinaus zum persönlichen Gott, zu dem höchsten Wesen, zu dem man beten kann, d. h. zu dem Absoluten im Sinne des religiösen Bewußtseins."[3]

Es gibt keine objektiven Beweise für das Dasein Gottes nach Art logischer und mathematischer Erkenntnisse, und die Gewißheit vom Dasein Gottes ist eine ganz andere als die Wahrheit geometrischer Sätze oder logischer Gesetze. „Oder könnte wohl der Gott, von dessen Dasein und Wesen wir mit derselben Evidenz wissen, durch dieselbe bloß verstandesmäßige Operation des Geistes uns überzeugen, wie von der Wahrheit geometrischer Sätze oder logischer Gesetze, wohl derselbe sein, in dem wir das ewige Leben haben, wenn wir an ihn glauben, ihn erkennen und ihn lieben? Dieser Gott wäre vielmehr der Götze unseres eigenen Denkens, der sich über Gott erhebenden, sich an

---

[1] A. a. O. 612.
[2] Kuhn a. a. O. 611—612.
[3] A. a. O. 610.

seine Stelle setzenden, endlichen Vernunft. Dieser sich selbst vergötternden Vernunft ist das Wort zugerufen: Wer ist wie Gott?

Oder wäre der Gott der wahre, dessen Dasein uns in derselben Art gewiß ist als das Dasein der Welt, den wir eben dadurch und darin erkennen, daß und worin wir das Wesen der Dinge erkennen? Das, was wir so erkennen und materiell demonstrieren können, ist das pantheistische Absolute, nicht der Gott des religiösen Glaubens. Ist es also nicht das tiefste Interesse der Religion, vor solchen Abwegen der Erkenntnis, vor solchen Täuschungen sich zu bewahren?“[1]

„Die Vernunft, die Gott erkennt und seines Daseins gewiß ist, ist nicht etwa ein bloßes Denken, eine theoretische Funktion des Geistes, wie etwa das Zählen oder Messen, sie ist nicht bloß der ratiozinierende Verstand, wie er in den Naturwissenschaften tätig ist, indem er Erscheinungen zählt und miteinander kombiniert. Die Vernunft des Menschen ist kein bloß intellektuelles Vermögen des Geistes, sondern wesentlich zugleich ein praktisches, das mit seiner Persönlichkeit zusammenhängt. Deshalb sagen wir: Die tiefste Wurzel und die eigentliche Kraft (die beseligende) der Erkenntnis Gottes ist der Glaube; wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, daß er denen, die ihn suchen, ein gerechter Vergelter ist.“ (Hebr. 11, 6.)

„Dieser Glaube ist nicht bloß ein unmittelbares, weder auf der Erfahrung dessen, was wir sehen oder besitzen, noch auf Verstandesschlüssen beruhendes Wissen, sondern auch ein freiwilliges, aus der ganzen Persönlichkeit des Menschen, insbesondere auch aus seinem sittlichen Bewußtsein und Gewissen entspringendes Fürwahrhalten.“[2]

„Alle Gotteserkenntnis beruht auf Glauben (nicht auf übernatürlichem, sondern auf natürlichem oder Vernunftglauben).“[3]

„Glauben“ wird also diese unmittelbare persönliche Gewißheit von Kuhn genannt, weil sie hauptsächlich auf

[1] Kuhn a. a. O. 624. [2] A. a. O. 625. [3] A. a. O. 623.

dem unmittelbaren Zeugnis der eigenen Natur beruht und nicht ausschließlich durch sinnliche oder verstandesmäßige Evidenz hervorgerufen wird.

Die Gewißheit vom Dasein Gottes kann nicht verglichen werden mit der Gewißheit logischer oder mathematischer Erkenntnis. Sie ist die absolut höchste:

„Es ist ein Irrtum, zu glauben, die logische oder mathematische oder sinnliche Evidenz sei überhaupt und schlechthin die höchste. Sie ist dies nur für den denkenden Geist als solchen oder für den sinnlichen Menschen als solchen. Die Gewißheit des Gottesbewußtseins ist von ganz anderer Art und darf nicht ohne weiteres mit jenen verglichen oder nach ihnen gemessen werden. Sie ist die Evidenz für den menschlichen Geist als solchen in der Totalität seines zugleich intellektuellen und moralischen Wesens, näher, die Evidenz des persönlichen Geistes. So ist sie in der Tat die höchste. Dem religiös Gläubigen, der dieses wirklich und vollkommen ist, ist das Dasein gewisser als das eigene Dasein; ihm tritt an die Stelle des cogito ergo sum, das deus est, ergo sum.“[1]

Die gewöhnlichen Gottesbeweise (der kosmologische, teleologische und moralische) haben nach Kuhn nur den Wert: „auf den unbefangenen Geist des Menschen zu wirken und die Idee Gottes in ihm zu beleben und zu kräftigen, besonders in ihrer Verbindung miteinander“.[2] „Es gibt wie keine absolute Wesenserkenntnis Gottes, so auch keinen absoluten Beweis seines Daseins, sondern nur Beweise desselben, die sich in ähnlicher Weise zu dem (unvollkommenen) Beweise desselben zusammenschließen, wie die eigenschaftlichen Begriffe Gottes zu dem unvollkommenen Begriff seines Wesens ... Gleichwie die Erkenntnis Gottes, die Erkenntnis dessen, was er ist ... eine bloß vergleichsweise und inadäquate ist . . ., ganz ebenso ist auch der Beweis des Daseins Gottes, die Erkenntnis, daß er, daß ein persönliche Gott ist, unvollkommen, aus einem subjektiven

[1] Kuhn a. a. O. 626. [2] A. a. O. 697.

und objektiven Moment zusammengesetzt, somit kein rein objektiver und stringenter (apodiktischer), kein schlechthin demonstrativer Beweis. Sein Wesen besteht in der objektiven Vermittlung der subjektiven, unmittelbaren Vernunftidee Gottes, in der Bewährung dieser Idee durch vernünftig denkende Weltbetrachtung."[1]

So will also Kuhn diese große und schwierige Frage, das Hauptproblem der Philosophie, das Grundproblem der Theologie, im Interesse des religiösen Glaubens und einer gründlichen Wissenschaft fassen. Er betrachtet ein sog. unmittelbares Gottesbewußtsein als primitive und prinzipielle Quelle unserer Gotteserkenntnis und läßt die Beweise für Gottes Dasein nur als (in sich nicht stringente) Vermittlungen der in jener Quelle unmittelbar gegebenen und freiwillig für wahr gehaltenen Erkenntnis zu.[2]

Eine ähnliche Ansicht vertrat vor Kuhn Klee,[3] Berlage,[4] Dieringer;[5] man vergleiche auch P. Schanz.[6]

„Alle sog. Beweise von Gottes Dasein," sagt Klee, „können eben nur dienen, dessen dem Menschen eingeschaffene, mittelst innerer und äußerer Offenbarung erweckte Idee aus dem Zustand der Glaubensunmittelbarkeit in die begriffliche Form zu vermitteln, das Gottesbewußtsein zu erwecken, zu verdeutlichen, über alles auszudehnen, das Gefühl seiner Gegenwart und Unleugbarkeit nach allen Richtungen außer und inner uns zu entfalten, in alles hinein- und aus allem herauszuspiegeln, die dem vollen Aufgang und höheren Aufschwung des Gottesbewußtseins entgegenstehenden Hindernisse zu beseitigen. Wo aber die Idee Gottes und die Überzeugung von seinem Dasein nicht vorhanden wäre, da blieben alle vorzüglichen Argumente eine taube Saat."[7]

[1] Kuhn a. a. O. 700—702.
[2] Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie II 1086.
[3] Klee, Kath. Dogmatik II[3]. Mainz 1844. 1—8.
[4] Berlage, System der kath. Dogmatik. II. Münster 1846. 10—20.
[5] Dieringer, Lehrbuch der kath. Dogmatik.[4] Mainz 1858. 33—36.
[6] P. Schanz, Apologie I[3] 166—167.
[7] Klee a. a. O. 7.

Darum eifert Klee auch gegen jede Notwendigkeit eines Gottesbeweises.

„Der notwendig zu beweisende und bloß wegen des Beweises anzuerkennende, der so unter ein endliches Axiom eines endlichen Ichs herabgesetzte, nach einer endlichen Operation im Beweisen und Bestimmen als fix und fertig dastehende Gott ist keiner, sondern ein nichtiger, selbstgemachter Götze, vor dem kein Vernünftiger anbetend niederfallen kann."[1]

§ 6.
Kritik der Kuhnschen Theorie.

Die Theorie des berühmten Tübinger Gelehrten hat in katholischen Kreisen lebhaften Widerspruch gefunden. Insbesondere hat Schäzler dagegen Stellung genommen in drei Schriften: „Natur und Übernatur", Mainz 1865; „Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens", Mainz 1867; „Divus Thomas contra Liberalismum", Rom 1874. Zwei Punkte werden vor allem beanstandet: die Kuhnsche Erkenntnistheorie und das unmittelbare Gottesbewußtsein, die Gottesidee.

1. Die Erkenntnistheorie Kuhns.

Im Interesse der Religion, damit sie nicht in Abhängigkeit von der Philosophie käme, glaubte Kuhn ein unmittelbares Wahrheitsbewußtsein annehmen zu müssen: „Wenn es überhaupt Wahrheit, als solche erkennbare Wahrheit und folglich sichere Überzeugungen für den Menschen gibt, so muß sie allen zugänglich, und die Überzeugung davon ein Gemeingut aller sein können, diejenige Wahrheit wenigstens, die von dem vernünftigen Geistesleben des Menschen unzertrennlich, die für den vernünftigen Geist (in seiner Erhabenheit über das Tier) ganz dasselbe ist, was für den physischen Menschen Nahrung, Bewegung,

[1] Klee a. a. O. 6.

Licht, Luft, sinnliche Empfindung und Lust. Dies kann sie aber nicht sein, wenn die Wahrheit zugleich mit der Überzeugung von ihr nur erst in der Form des spekulativen Begriffs erreicht, nur durch spekulatives Denken errungen wird; wenn es nicht eine von den Operationen des wissenschaftlichen Denkens unabhängige Quelle und ein unmittelbares Bewußtsein derselben, eine unabhängig von dem reflektierenden und spekulierenden Denken feststehende Überzeugung von ihr gibt. Hierdurch beweisen wir die Wahrheit unserer Annahme, daß die Quelle der Wahrheit über dem Denken (Verstand) liege und das reflektierende und spekulierende Denken nur das Mittel ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis sei. Stoße diesen Beweis um, wer es kann."[1]

Die Alternative, welche diesem Beweis zur Voraussetzung dient, nämlich entweder sei die Wahrheit dem Geiste vor aller Tätigkeit in der Vernunftidee unmittelbar gegeben oder sie sei ein Produkt unseres Denkens, ist unhaltbar. Es gibt noch ein Drittes, und das ist das richtige: Die Wahrheit ist eine an sich gegebene und in den Gegenständen unabhängig von unserer Geistestätigkeit vorhandene.

Diese an sich gegebene Wahrheit ist zwar für alle erkennbar, allein schon dadurch noch nicht offenbar. Dies wird sie erst durch die Tätigkeit unseres Geistes.

Das Bewußtsein der Wahrheit ist wesentlich ein vermitteltes. Aber deshalb ist die Wahrheit noch kein Produkt unseres Denkens. Denn dadurch, daß wir die Dinge erkennen, erhalten sie nicht erst ihre Wahrheit. Ihre Wahrheit ist nichts anderes als das Wesen der Dinge in seiner Beziehung auf einen erkennenden Geist, dem sie entweder gleichförmig gemacht wurden (Beziehung zum göttlichen Geist) oder umgekehrt, den sie selber sich gleichförmig zu machen fähig sind (Beziehung auf den menschlichen Geist). Unser Erkennen ist daher insofern ein wahres, als es mit seinem Gegenstande übereinstimmt, das Prinzip seiner Wahrheit aber ist Gott selber.

[1] Kuhn a. a. O. I² 1. 238—242.

Kuhns Behauptung, die Quelle der Wahrheit läge ohne Annahme eines unmittelbaren Bewußtseins davon im Verstande, ist unhaltbar. Gott ist die Quelle der Wahrheit auch bei der Anschauung, die das Wahrheitsbewußtsein als ein durch die eigene Tätigkeit des Geistes vermitteltes versteht. Gott ist aber nicht bloß dadurch Quelle der Wahrheit, daß die Wahrheit unseres Erkenntnisgegenstandes auf seiner Ähnlichkeit mit Gott als der prima veritas beruht, auch die Wahrheit unseres Erkennens selber hat hier ihre Norm, denn unser Geist bildet seine Urteile nach dem Maßstab der göttlichen Wahrheit, als deren Spiegel er sich darstellt. Gott spricht zu uns durch das Vernunftlicht, dem unser gesamtes natürliches Wissen seine Gewißheit verdankt. Dadurch, daß wir mit Thomas die Quelle der Wahrheit in Gott selber suchen, ist ihre Objektivität sichergestellt, dagegen kommt Kuhn mit seiner Annahme, daß „dem menschlichen Geist von vornherein in seiner Vernunft (den Vernunftideen) eine Quelle der Wahrheit fließe", daß „die Wahrheit ihre Wurzel in der Vernunftidee habe",[1] nicht über die engen Grenzen des Subjekts hinaus.[2]

Ein Grundfehler Kuhns liegt darin, daß er Denken und Erkennen als zwei ganz verschiedene Dinge betrachtet.

Die Erkenntnislehre aber, welche Denken und Erkennen nicht bloß wie Mittel und Zweck, wie Werkzeug und Arbeitsleistung unterscheidet, sondern beide trennt als ganz verschiedene Dinge, ist verfehlt. Zugleich ist es eine nutzlose Verdoppelung, dem Verstande ein vermitteltes Wissen und der Vernunft ein unmittelbares Glauben inbezug auf irgendein Erkenntnisobjekt zuzusprechen. Denn der Vernunftglaube hat keinen Erkenntniswert, bevor das Denken die Gründe dieser Wahrnehmung festgestellt und begriffen hat.

Diese Spaltung des Erkenntnisvermögens ist zudem auch nicht unbedenklich. Denn sie kann nicht auskommen

[1] Kuhn a. a. O. I² 2. 609; I² 1. 176.

[2] Vgl. Schäzler, Neue Untersuchungen 437—442.

ohne ein zweifelhaftes Medium, welches unzweifelhaft Familienähnlichkeit hat mit dem „Gefühlsglauben" von Jakobi, mit der „intellektuellen Anschauung" Schellings, mit dem „metaphysischen Sinne" bei Neueren, mit der „intellektuellen Spürung" des Vorstellens bei Hartmann. Es sind all dies die monistisch gedachten subjektiven Energien des Bewußtseins, welche den Sprung vom Denken in das Sein, vom Individuellen in das Absolute, von der Einzelvernunft in den Allgeist hinüber ermöglichen sollen.[1]

2. Das unmittelbare Gottesbewußtsein, die Gottesidee bei Kuhn und der Tübinger Schule.

Wie schon erwähnt, lehrt Kuhn: „Der menschliche Geist ist die unmittelbarste und vollkommenste Offenbarung Gottes oder der Spiegel, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geist) unmittelbar darstellt."[2] Weil der christlichen Idee gemäß Gott als unmittelbare, absolute Ursache, als Schöpfer der Welt zu denken ist, „so ist diese eine Offenbarung Gottes, so kommt das Wesen des Unendlichen im Endlichen zur Erscheinung und zwar in aufsteigender Progression oder so, daß in den vollkommensten Weltwesen, den Vernunftwesen, diese Erscheinung Gottes sich zum Bewußtsein von ihm gestaltet".[3]

Kraft dieser uranfänglichen und allgemeinen Offenbarung trägt der Mensch im seinem vernünftigen Geiste das Bewußtsein des Unendlichen (die Idee Gottes) unmittelbar in sich, so „daß der menschliche Geist nicht erst durch einen auf sein Selbstbewußtsein gebauten Schluß, sondern ebenso unmittelbar Gottes inne wird wie seines eigenen Selbsts". „Dieses unmittelbare Gottesbewußtsein leuchtet seinem Denken vor, wenn er auf dem Wege der nachdenkenden Betrachtung Gott erkennt."[4]

Kuhn beruft sich mit Unrecht für diese seine Auffassung auf die Hl. Schrift;[5] sie bezeugt nur die Er-

[1] Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 17.
[2] Kuhn a. a. O. I² 2. 615. [3] A. a. O. 589.
[4] A. a. O. II 506—507. [5] A. a. O. I² 1. 537.

kennbarkeit Gottes aus den Werken der Schöpfung. Ebensowenig kann er die Autorität der Väter und des hl. Anselm geltend machen.[1]

„Wenn der hl. Anselm und die Väter den Geist des Menschen als einen Spiegel Gottes bezeichnen — und allein darauf stützt sich die Behauptung Kuhns, seine Ansicht sei die ‚patristische' —, so bezeichnen sie unsere Gotteserkenntnis ebendadurch als eine mittelbare."[2]

Auch die inneren Gründe, die Kuhn für seine Lehre anführt, beweisen nicht, was sie beweisen sollen.

Kuhn glaubt nämlich, ohne die Annahme einer unmittelbaren Gottesidee „wäre eine Offenbarung Gottes im theologischen Sinne unmöglich, könnte Gott nur in dem Sinne dem Menschen sich offenbaren, als er sich selbst denkt, indem der menschliche Geist ihn denkt, und in diesem Geiste und seinem Denken sich selbst erst offenbar, selbstbewußter Geist wird".[3] Kuhn verwechselt hier das principium cognoscendi mit dem principium essendi.

Wenn dann Kuhn weiter sagt: „Muß nicht Gottes bestes, sozusagen gelungenstes Werk, muß nicht die Krone seiner Schöpfung ihn am unmittelbarsten und vollkommensten offenbaren?", so beweist dieses Argument nach Schäzler zuviel und daher nichts. Denn die unmittelbarste und vollkommenste Offenbarung Gottes im geschaffenen Geiste wäre erst dann gegeben, wenn der menschliche Geist in sich selber wie in einem Spiegel nicht bloß die natürlichen Wahrheiten von Gottes Dasein und Wesen, sondern auch die übernatürlichen von der göttlichen Dreieinigkeit usw. unmittelbar zu erkennen vermöchte, was aber auch Kuhn nicht zu behaupten wagt.

Der menschliche Geist ist allerdings eine vollkommenere Offenbarung Gottes als die vernunftlose Schöpfung; aber deswegen muß er noch nicht die vollkommenste Offenbarung Gottes sein; er ist Ebenbild Gottes nicht erst durch

[1] Kuhn a. a. O. I² 2. 614. 720.
[2] Schäzler a. a. O. 446. Vgl. Heinrich, Dogmatik III² 43—91.
[3] Kuhn a. a. O. I² 1. 239.

das Gottesbewußtsein, sondern schon durch sein bloßes Vermögen der Gotteserkenntnis. Nur bei dieser Auffassung läßt sich der theologische Begriff der übernatürlichen Gottähnlichkeit, sowie die Lehre, daß das Gottesbild der Seele durch die Sünde zwar getrübt, aber nicht ausgewischt werde, halten.

Ferner ist die Gefahr des Pantheismus gegeben, wenn Kuhn behauptet, der menschliche Geist sei „Spiegel Gottes, seines Wesens und seiner Eigenschaften, er sei sich selbst Mittel der Erkenntnis (aber nur Mittel, nicht das Objekt selbst) und Erkenntnisvermögen, also beides in einem, das Gott schauende (erkennende) Auge und der Spiegel, in welchem das Bild Gottes sich ihm darstellt".[1]

Ohne übernatürliche Erleuchtung ist für den menschlichen Geist eine unmittelbare Gotteserkenntnis unmöglich.

Endlich hat die Kuhnsche Lehre vom unmittelbaren Gottesbewußtsein eine gewisse Verwandtschaft mit dem Ontologismus. Sie unterscheidet sich zwar prinzipiell vom Ontologismus dadurch, daß sie nicht wie letzterer eine unmittelbare Berührung des göttlichen Wesens durch das natürliche Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes annimmt, stimmt jedoch bezüglich des Einflusses, den das unmittelbare Gottesbewußtsein auf unsere übrigen Erkenntnisse ausübt, mit dem Ontologismus überein.[2] Da nun Kuhn die Behauptung aufstellt, nur im Lichte dieser Gottesidee könne der Mensch Gottes Dasein erkennen und beweisen, aber nicht evident und stringent (vgl. Dogm. I. 2; 610. 619), so bildet der Gottesbeweis „gerade eine der wunden Stellen, eine der schwachen Seiten an der Tübinger Theologie".[3]

Ist Gottes Dasein objektiv unbeweisbar ohne Hinzunahme der Gottesidee, kann dann eigentlich von einem Gottesbeweis geredet werden? ... Die Konstruktion des Gottesbeweises nicht auf dem Grund, sondern im bloßen Licht der Gottesidee kann zur objektiven Konklusion nicht führen.

[1] Kuhn a. a. O. I² 590. 614.

[2] Schäzler a. a. O. 443—464. Ders., Divus Thomas 159—167.

[3] Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 10.

Denn die Vernunftidee selber ist das nicht schlußweise zu fassende „Real- oder Erkenntnisprinzip"; sie ist der „Schrittstein", von welchem der Sprung aus dem bloß Logischen, aus dem formalen Denken in das objektive Sein hinüber gemacht werden kann.

Bestenfalls vermag der Gottesbeweis im Licht der Gottesidee darzutun, daß ein von außen her zu bereichernder Begriff des Absoluten im Menschengeist ist. Nichts aber kann solch ein Beweis ausmachen darüber, ob und was das Sein Gottes, abgesehen von jenem Begriff, außer und über dem Menschengeist ist.[1]

Zwar versucht Roderfeld in zwei Abhandlungen „Die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und die platonisch-patristische und die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie";[2] „Von der objektiv-theoretischen Beweisbarkeit und von den Beweisen des Daseins Gottes"[3] nachzuweisen, „daß ebenso wie in der Lehre von der Gotteserkenntnis im allgemeinen, so auch in der Lehre von den wissenschaftlichen Beweisen Gottes die von Kuhn entwickelte platonisch-patristische Theorie sachlich und wesentlich mit der aristotelisch-scholastischen übereinstimmt, und die Differenzen nur rein formelle, theoretische Fragen betreffen". Er glaubt, „die Kuhnsche Lehre unterscheide sich von der thomistischen lediglich dadurch, daß erstere die subjektiven Momente oder die Gottesidee als wesentliche und notwendige Faktoren beim Prozesse der gemeinen natürlichen Gotteserkenntnis in Anschlag bringe und dieselben mit den objektiven Momenten in organische Verbindung setze, während die letztere, nämlich die thomistische Lehre, die subjektiven Momente zwar anerkenne, aber nicht als wesentliche Faktoren oder als wirkliche Quelle zugleich mit der objektiven Quelle verwerte. Dieser Unterschied sei eine Folge des verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunktes; da aber platonische und aristotelische Erkenntnis-

[1] Braig a. a. O. 10—12.
[2] Tüb. Theol. Quartalschr. 63 (1881) 77—136; 186—249.
[3] A. a. O. 391—422; 597—640.

theorie nicht in einem prinzipiellen Gegensatz ständen, werde dadurch die sachliche Übereinstimmung der Kuhnschen Erkenntnistheorie und der thomistischen nicht alteriert."[1]

Wir können uns diesem Urteil nicht anschließen; denn die Kuhnsche Gottesidee ist etwas ganz anderes als die von der Scholastik behauptete natürliche Fähigkeit des Menschen, Gott mit Leichtigkeit aus den Kreaturen zu erkennen auch ohne streng wissenschaftlichen Beweis. Sie gehört in das Gebiet der angeborenen Ideen, wodurch die Objektivität unserer natürlichen Gotteserkenntnis geleugnet und eine subjektive Gewißheit an deren Stelle gesetzt würde. Daher Kuhns Abneigung gegen die scholastischen Gottesbeweise. Zudem hebt Kuhn den objektiven Charakter unserer Gotteserkenntnis dadurch auf, daß er sie aufbaut auf einem durchaus subjektiven Element: der sittlichen Persönlichkeit. Denn, wie erwähnt, ist nach Kuhns Anschauung der menschliche Geist nur dann ein treuer Spiegel des göttlichen Wesens, aus dem dasselbe rein und in seiner Transzendenz erkannt wird, wenn er sittlich ungetrübt ist.[2]

Gewiß kann man auf dem Grund der Gottesidee, verstanden als das „in der Natur des Menschen wurzelnde, mit seinem Wesen selbst verwachsene logische, sittliche, Gewissen des Menschengeistes", als „Wahrheits-, Sittlichkeits-, Schönheitsdrang und -Gefühl", einen Gottesbeweis führen, der aber von dem Kuhnschen Licht der Gottesidee sehr verschieden ist.

Wie wenig übrigens Kuhn und die Scholastiker in unserer Frage übereinstimmen, wird uns der folgende Abschnitt zeigen. Doch zuvor wollen wir noch kurz eines anderen „Tübingers" Erwähnung tun, dessen Anschauungen bezüglich der Gotteserkenntnis sich vielfach mit jenen

[1] Roderfeld a. a. O. 352. 247; vgl. 244.

[2] Vgl. Heinrich, Dogmatik. III² 123—125. Hontheim, Theod. 48—49. Boedder, Theol. natur. 18—23. Stentrup, De Deo uno thes. 4. Kleutgen, Phil. d. V. II² 668—673. Schwetz, Theol. fund.⁵ Wien 1867. 37—40. Sprinzl, Fundamentaltheol. Wien 1876. 63- 64.

Kuhns decken. Es ist Matthias Hamma.[1] Er glaubt mit Kuhn, „auf rein aristotelischem Boden könne nie die Frage, ob Theismus oder Pantheismus das Wahre sei, entschieden werden. Darum stoße der rein aristotelische Standpunkt den Fundamentalsatz des Theismus um, es sei unserer Vernunft die Erkenntnis des wahren Gottes möglich und werde so für den theistischen Standpunkt unbrauchbar.

Nur Plato gebe uns die weitere Instanz, indem er sagt, die in unserer Natur angelegte Ahnung des wahren Gottes leite unsere Schlüsse. So sei die platonische Lehre von einer uns innewohnenden Gottesidee durch den Theismus gefordert. „Die Gottesidee dürfen wir uns aber, (wie er sagt), nicht vorstellen als in uns liegenden, fertigen Begriff, als genau fixiertes Bild, als mathematische Form.

Die Gottesidee ist das Gravitieren des Menschen, des einzelnen wie des ganzen Geschlechts, und zwar des ganzen Menschen nach seinem Erkennen, Wollen und Fühlen, gegen den einen Mittelpunkt hin, von welchem es ausgegangen ist. Dieses Gravitieren äußert sich zunächst im Gefühl der Abhängigkeit, dann im Sehnsuchtsgefühl nach Höherem, als diese Welt ist, und zuletzt im Pflichtgefühl, und diese drei Anlagen der menschlichen Natur in ihrer Verbindung und Verschmelzung sind das, was man Gottesidee nennt.“[2]

Gegen diese Auffassung wäre an sich nichts einzuwenden, wenn Hamma nicht unmittelbar vorher einen anderen Begriff von der Gottesidee aufstellte, indem er schreibt: „Wenn der theistische Gott die Welt und uns hervorgebracht hat, so muß auch, wie sich die Ursache in der Wirkung kundgeben muß, sein Wesen in uns und in der Welt sich reflektieren, und eben dieses Spiegelbild ist die Gottesidee.“

Wie beide Fassungen sich vereinigen lassen, ist schwer einzusehen.

---

[1] Geschichte und Grundfragen der Metaphysik. Freiburg 1876.

[2] Hamma, Metaphysik 120—121.

Die Gottesidee, „die in unserer Natur angelegte Ahnung des wahren Gottes leitet unsere Schlüsse“ auf Gottes Dasein.

Es gibt nach Hamma aber nur einen Beweis für das Dasein Gottes, wie es auch nur eine Welt für uns gibt, von welcher aus wir Gott beweisen können. Dieser eine Beweis aber zerlegt sich in mehrere Stufenbeweise, zerfällt in mehrere Segmente, welche alle zusammengehören und nur in ihrem Zusammenhang Beweiskraft haben.[1] Die Welt ist nämlich eine reale Vielheit, welche aus verschiedenen Hauptmomenten besteht. Alle diese müssen wir der Reihe nach ins Auge fassen. Wir können zunächst die Welt nur nach ihrer Vielheit und weiter nach ihrer Bedingtheit ins Auge fassen (kosmologischer Beweis); wir können sie rücksichtlich ihrer Zweckmäßigkeit betrachten (teleologischer Beweis); wir können sie endlich vom Menschen und seinen Anlagen aus, vom höchsten Gebilde der empirischen Welt aus betrachten (anthropologischer Beweis).

Dem kosmologischen Beweis gibt Hamma eine andere Formulierung, weil der Beweis in der gewöhnlichen Form anfechtbar sei, da die Prämisse, die Zufälligkeit der Welt, nicht formell stringent bewiesen werden könne.

„Das nächstliegende und unbestreitbarste Moment der Welt, sowohl der äußeren als der inneren, ist, daß sie eine reale Vielheit von Seienden ist. Nun ist es aber nicht nur eine Undenkbarkeit, sondern eine objektive Unmöglichkeit, daß eine Vielheit von Seienden existiere, ohne auf einer Einheit zu beruhen und auf diese hinzuweisen. Also existiert ein realer Grund der Welt.“

Erst wenn dieser Beweis vorausgeschickt ist, erhalten die anderen Formen des kosmologischen Beweises ihren Wert. „Denn wenn erwiesen ist, daß die gegebene Welt eine reale Vielheit sei, welche auf realer Einheit beruhen muß, so ist auch bewiesen, daß sie als Vielheit etwas Sekundäres, Bedingtes, gegenüber der Einheit Zufälliges

[1] Hamma a. a. O. 121—122.

sei. Wenn sie aber zufällig ist, so muß ein notwendiges Sein existieren und zwar nur ein notwendiges Sein. Denn gäbe es mehrere, so wären sie selbst wieder Vielheit, welche notwendig die Einheit zur Voraussetzung hätte."

„Mit diesem Argument ist der Polytheismus in seiner Unmöglichkeit dargetan. Nur ein versteckter Polytheismus liegt in den Systemen, welche eine Vielheit selbständig realer Seienden für ursprünglich erklären (Demokrit, Herbart). Eine solche Vielheit ohne reale Einheit ist eine leere Abstraktion. Ebenso schlummert Polytheismus in allen dualistischen Systemen. Das Resultat des kosmologischen Beweises ist also: Es existiert ein und nur ein realer Grund der Welt, und wer mehr als einen realen Grund annimmt, täuscht sich. Aber mehr sagt es uns durchaus nicht. Ob dieser reale Grund Geist oder Materie, ob er Substanz der Dinge im pantheistischen Sinne oder aber der substantiell verschiedene Urheber der Dinge in theistischem (oder auch noch deistischem Sinne) sei, das können wir auf dieser Stufe der Weltbetrachtung nicht entscheiden."[1]

Die zweite Stufe der Beweisführung ist der physikotheologische oder teleologische Gottesbeweis. „Dieses Argument setzt das kosmologische voraus; falls es dies nicht tut, fällt es selbst dahin. Denn aus der Gesetzmäßigkeit der Welt, für sich genommen, könnten wir noch nicht auf bloß einen intelligenten Grund schließen; die Zweckmäßigkeit der Welt ist uns ja nicht als eine gegeben, sondern als verschieden verzweigte. Auch könnte man, falls das kosmologische Argument nicht beigezogen wird, mit Kant schließen: Das teleologische Argument beweist höchstens einen Weltbaumeister, welcher seine Zwecke in der ihm von Ewigkeit her gegenüberstehenden Welt verwirklicht habe. Ein solcher Weltbaumeister ist aber ein dualistischer Gedanke und nur abzuweisen durch das kosmologische Argument."[2]

[1] Hamma a. a. O. 124—126. [2] A. a. O. 125 f.

Um auch diesen Beweis gegenüber allen Einreden, die der Pessimismus, der Materialismus, die Philosophie des Unbewußten gegen die Prämisse der Zweckmäßigkeit erhebt, sicherzustellen, formuliert Hamma den Beweis in folgender Weise: „Die Weltdinge sind real viele, und diese reale Vielheit fordert eine ihr zugrund liegende reale Einheit. Die Weltdinge sind real unterschieden und als solche gesetzmäßige Unterschiede. Unterschiedensein und Gesetzmäßigkeit setzt aber Unterscheidung voraus, folglich ist der reale Weltgrund ein unterscheidendes Sein . . .

Wir erweisen dadurch allerdings keinen weisen Weltgrund, aber was ebensoviel Wert hat und die eigentliche Absicht des teleologischen Argumentes ist, einen unterscheidenden, d. i. denkenden, intelligenten Weltgrund. Abgewiesen ist hierdurch der Materialismus und der Naturalismus und sämtliche Philosophie des Unbewußten. Aber nicht abgewiesen ist der Pantheismus. Denn ob der intelligente Weltgrund die absolute Idee im Hegelianischen Sinne sei, welche durch Selbstunterscheidung alle Unterschiede, d. i. die ganze Welt aus sich gebiert, oder ob der theistische Gott, — das läßt sich auf der Stufe der teleologischen Weltbetrachtung noch nicht erkennen.“[1]

Erst auf der dritten Stufe der Beweisführung, durch den sog. anthropologischen Gottesbeweis, wird nach Hamma die pantheistische Auffassung vollständig widerlegt und die theistische als die allein wahre dargetan.

Denn der anthropologische Beweis betrachtet das höchste Gebilde der gegebenen Welt, den Menschen, nach der Gesamtheit seiner Naturanlagen, den einzelnen wie das ganze Menschengeschlecht und schließt: Wenn und da auf der Welt ein Wesen existiert, wie der Mensch, so existiert auch ein Gott. Wir finden nämlich im Menschen empirisch vor das religiöse Gefühl, d. h. jene Verbindung des Abhängigkeits-, Sehnsuchts- und Sittlichkeitsgefühls, welche der menschlichen Natur unverwüstlich innewohnt.

[1] Hamma a. a. O. 127—128. Vgl. Kuhn a. a. O. I² 2. 683 f.

Dieses religiöse Gefühl, „die Gottesidee“ mit ihren drei integrierenden Teilen, vernichtet den Pantheismus in all seinen Formen.

Diese Beweiskraft wohnt aber vor allem dem höchsten und besten Gefühl des Menschen inne, dem Gefühl, das sein eigentliches Wesen ausmacht und ihn zur Person erhebt: dem Freiheits- und Pflichtgefühl. „Daß der Mensch auch verantwortlich ist für seine Handlungen, belohnt oder bestraft wird, je nach Maßgabe — und Lohn oder Strafe in seinem Sittlichkeitsgefühl kaum nur ideell antizipiert, das vernichtet den Pantheismus in all seinen Formen.“[1] „Mit der empirischen Tatsache des Sittlichkeitsgefühls ist allein der Standpunkt des Theismus vereinbar. Während uns also das kosmologische Argument Einen Weltgrund, das teleologische Einen denkenden Weltgrund zeigt, zeigt uns das anthropologische in seinem Hauptmoment, verbunden mit den beiden ersten Beweisen, Einen, von der Welt verschiedenen, denkenden Weltgrund, es beweist uns Gott als den freien Urheber alles Seienden.“[2] —

Das Vorausgehende kurz zusammenfassend, können wir nun die Lehre der Tübinger Schule bezüglich der natürlichen Gotteserkenntnis in folgende Hauptsätze zusammenschließen:

1. Der Mensch kommt zur Erkenntnis Gottes nur auf Grund und im Lichte der seinem Geiste eingepflanzten Gottesidee, nicht aber durch bloß denkende Weltbetrachtung, durch formale Abstraktion und Reflexion.

2. Er kann das Dasein Gottes nicht strikte beweisen. Die Gottesbeweise sind nur eine Vermittlung und Bestätigung der Wahrheit der Gottesidee durch denkende Weltbetrachtung im Licht des unmittelbaren Gottesbewußtseins, keine objektive, stringente Beweise.

3. Die einzelnen Argumente vermögen nur in ihrer Gesamtheit einen vollgültigen Beweis des Daseins Gottes

[1] Hamma a. a. O. 128—129. Vgl. Kuhn a. a. O. 689—697.
[2] Hamma a. a. O. 130.

herzustellen, wegen des innigen Zusammenhangs, der besteht zwischen der Erkenntnis des Wesens und des Daseins Gottes.

Es gibt darum nur einen Gottesbeweis, nicht mehrere Gottesbeweise.

Nur in ihrer Zusammenfassung können sie eine wissenschaftliche Überzeugung und objektive Gewißheit begründen.

Treffend bemerkt Schell zur Theorie der Tübinger Schule: „Aus der inneren Erfahrung nehmen alle Gottesbeweise die Idealformen des geistigen und heiligen Wesens, der denk- und willensmächtigen Persönlichkeit, in denen allein die wirklich hinreichende Ursache der Welt gedacht werden kann. Insofern hat die kath. Tübinger Schule recht, wenn sie auch für die kosmologischen Beweise eine Ergänzung durch Gedankenbilder fordert, welche der inneren psychischen Welt entnommen sind. Allein diese geistigen Idealformen ... sind keine angeborenen Ideen, sondern Errungenschaften und Gebilde der inneren Erfahrung ... Außerdem vollzieht die Seele in ihren unwillkürlichen Gedankengängen die Schlußfolgerungen, insbesondere des inneren Bewußtseins, dermaßen, daß sie den verpflichtenden, gesetzgebenden, beurteilenden und dadurch als gut und schlecht innerlich bestimmenden, als wahr und falsch innerlich begründenden Gott in und mit den geistigen Lebensbetätigungen selber miterkennt, — unter dem bestimmenden Einfluß des Kausalgesetzes. Auch dadurch entsteht der Schein der unmittelbaren Intuition oder der angeborenen Idee Gottes. Es ist ja im Grunde eine einfache und sichere Schlußfolgerung, welche von dem erfahrungsmäßigen Tatbestand auf den persönlichen Gott und Schöpfer hinführt, so daß es keiner zeitlichen Aufeinanderfolge einzelner, unterscheidender Urteile und Folgerungen bedarf.“[1]

[1] Schell, Gott und Geist I 197—199.

Viertes Kapitel.

Die Neuscholastiker.

§ 7.

Erkenntnistheorie.

Im Gegensatz zur Tübinger Schule lehrt die Neuscholastik mit dem hl. Thomas, das Dasein Gottes könne durch das bloße Licht der Vernunft, ohne Hilfe einer Gottesidee, auf dem Wege vernünftiger Schlußfolgerung aus den Kreaturen sicher erkannt und stringent bewiesen werden.

Sie stützt sich dabei auf die aristotelisch-thomistische Erkenntnistheorie, den „aristotelischen Intellektualismus, aus welchem die einzige Erkenntnistheorie hervorwächst, deren Prinzipien es ermöglichen, daß die Gottesüberzeugung nicht lediglich das Postulat eines subjektiven Glaubensgefühles, sondern rechtmäßiger Gegenstand objektiven Wissens ist".[1]

Die Grundzüge dieser Erkenntnistheorie sind kurz folgende:

Gegenstand unserer Erkenntnis sind die Dinge selbst, sowohl bei sinnlicher Wahrnehmung wie bei intellektueller Erkenntnis. Das ist der oberste Grundsatz der wahren Erkenntnislehre.

Alle Erkenntnis kommt dadurch zustande, daß im Erkennenden ein Bild der erkannten Sache entsteht, und daß wir durch dieses Bild die Sache selbst, deren Bild es ist, erkennen. Wir erkennen also die Dinge durch das Mittel ihrer sinnlichen, bezw. intelligibeln Bilder. Diese Bilder sind nicht der direkte Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung oder geistigen Erkenntnis, sondern nur das Mittel, wodurch wir die Dinge selbst wahrnehmen und erkennen. Nur indirekt und durch Reflexion können unsere Gedanken- und Sinnenbilder Gegenstand unserer Erkenntnis werden. Durch diesen Grundsatz allein

[1] Geyser, Gottesproblem 84.

ist die objektive Wahrheit unserer Erkenntnis verbürgt und sowohl der transzendentale Idealismus Kants als der Pantheismus ausgeschlossen.

Aus dem ersten Grundsatz, daß wir die Dinge selbst durch ihre sinnlichen und intellektuellen Abbilder in uns erkennen, ergibt sich das weitere Axiom, daß das Erkannte in dem Erkennenden nach der Weise des Erkennenden ist.

Falsch ist darum die Behauptung, daß nur Gleiches durch Gleiches erkannt werde, daß also jede Erkenntnis Gleichheit der Natur zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt voraussetze. Daher kann der Geist, ohne selbst Körper zu sein, Körperliches, und das Geschöpf, ohne selbst göttlicher Natur zu sein, Gott erkennen.

Daraus folgt weiter, daß unsere menschliche Erkenntnis auf Erden in einer der menschlichen Natur entsprechenden Weise sich vollziehen muß, nicht aber in der Weise Gottes durch Anschauung des göttlichen Wesens oder a priori und auf rein synthetischem Wege, auch nicht durch eingeborene Ideen.

Nun ist aber die vernünftige Seele des Menschen nicht reiner Geist, sondern mit dem Leib zur Einheit der Menschennatur verbunden. Entsprechend dieser Natur und der Erfahrung gemäß befindet sich darum die menschliche Vernunft bezüglich der Erkenntnis ursprünglich im Zustand bloßer Potenz, verhält sich zu allem Intelligibelen potentialiter und wird in diesem Sinne von den Scholastikern nach Aristoteles mit einer tabula rasa verglichen; nur allmählich kommt sie und zwar durch den Dienst der Sinne zu einer aktuellen Erkenntnis und zu einem habitualen Wissen.

Es beginnt also die intelligible Erkenntnis des Menschen in ihrer natürlichen Entwicklung mit der sinnlichen Wahrnehmung und hat zu ihrem nächsten und eigentümlichen Gegenstand das Intelligible im Sinnlichen, und von da aus erhebt sie sich zu einer unvollkommenen Erkenntnis des rein Geistigen und Göttlichen, aber immer mit Hilfe der Sinnenbilder (phantasmata). Durch Abstraktion aus den Phantasmen erfaßt unser Intellekt das Wesen der

Körper in geistiger Weise in der Form der Allgemeinheit und berührt in den rein intelligibelen Begriffen insofern auch bereits das rein Geistige, als diese metaphysischen Seinsbestimmungen alles Seienden den Geistern und Körpern gemeinsam sind. Damit haben wir die Möglichkeit, geistige Wesen zu erfassen, indem wir an ihnen jene Seinsbestimmungen festhalten, die Materialität aber negieren.

Die wirkliche Existenz solch geistiger Wesen erkennen wir zunächst durch Erkenntnis unser selbst, des Wesens unserer Seele. Diese Erkenntnis des geistigen Wesens unserer Seele bietet wiederum die Analogie zur Erkenntnis reiner Geister.

Auf Grund der so erworbenen Erkenntnis des Wesens der Kreaturen erschließt unsere Vernunft, vermöge ihrer ersten evidenten Prinzipien, die Existenz Gottes, als der ersten und absoluten Ursache aller Dinge, und gewinnt auf dem Wege der Analogie und Negation eine zwar unvollkommene, aber richtige Erkenntnis des göttlichen Wesens.

So ist also nach scholastischer Anschauung „unsere vernünftige Erkenntniskraft von einer gewissermaßen unendlichen Fähigkeit und über alles Sinnliche und jedes Sinnenvermögen unaussprechlich erhaben, indem sie fähig ist, alles, was irgendwie unter den Begriff des Seins fällt, das Wirkliche und das Mögliche, das Körperliche und das Geistige, das Endliche und das Unendliche, wahrhaft zu erkennen. Dadurch ist sie ein endliches Abbild des unendlichen göttlichen Geistes . . . und vermöge dieser erhabenen Gottähnlichkeit von Natur aus positiv imstande, von der gesamten Ordnung der erschaffenen Dinge und von Gott selbst eine wahre Wissenschaft zu erlangen."[1]

„Für den aristotelischen Intellektualismus und seine Ausgestaltung, die er in den christlichen Schulen des Mittelalters genommen, ist Gottes Dasein und auch ein gewisser, wenn auch sehr unvollkommener Begriff seiner Natur weder Sache des bloßen Gefühls, noch Gegenstand

[1] Heinrich, Dogmatik III² 131—151.

bloßen, sei es natürlichen, sei es übernatürlichen Glaubens, sondern Objekt einer wissenschaftlichen Vernunfterkenntnis."[1]

Und zwar steigt er von der Erkenntnis der sinnenfälligen Dinge zur Erkenntnis des Daseins Gottes auf mit Hilfe der selbstgewissen Vernunftprinzipien, speziell des Kausalitätsprinzips, das er überhaupt gebraucht, um zum Wissen zu gelangen. Denn „diese Lehre, daß wir Vernunftprinzipien besitzen, die von objektiver und absoluter Gewißheit sind und ihre Wahrheit unmittelbar durch sich selbst beugen, gehört zum unveräußerlichen Besitzstand des Intellektualismus. Die Scholastik hat an dieser Lehre entschieden festgehalten und das mit vollem Recht".[2]

„Durch das geschaffene Licht der ersten Prinzipien (das Vernunftlicht der allgemeinen Prinzipien) und das Licht der endlichen Weltbetrachtung müssen wir uns (nach Thomas) des Gotteslichtes bemächtigen."[3]

Die aristotelisch-scholastische Theorie kennt also kein unmittelbares Gottesbewußtsein, keine angeborene Gottesidee, in deren Licht man erst zur Erkenntnis Gottes kommt, sondern nur das Licht der Vernunft.

Wohl aber lehrt sie, daß die menschliche Vernunft mit Sicherheit und Leichtigkeit, ohne förmlich wissenschaftlichen Beweis, Gottes Dasein erkennen könne.

So sagt Kleutgen: „Wenn wir jene unmittelbare Erkenntnis Gottes, die ein Schauen des Absoluten sein würde, in Abrede stellten, so haben wir doch keineswegs geleugnet, sondern vielmehr erhärtet, daß es eine unwillkürliche Erkenntnis Gottes gibt, die man insofern eine unmittelbare nennen kann, als sie durch kein angestrengtes oder auch durch kein bewußtes Nachdenken vermittelt wird."[4]

Ähnlich Scheeben: „Obgleich die volle und reine Erkenntnis Gottes für den sich selbst überlassenen Menschen

---

[1] Geyser, Gottesproblem 156. [2] A. a. O. 88.

[3] Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit. München 1862. 107.

[4] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. II² 670.

sehr schwierig ist . . ., so ist doch nach Andeutungen der Hl. Schrift und der allgemeinen Lehre der Väter eine elementare Erkenntnis Gottes auch in dem Sinne natürlich, daß sie zugleich mit dem Erwachen der Vernunft spontan, mit Leichtigkeit und innerer Notwendigkeit aus der geistigen Natur des Menschen sich entwickelt, also nicht erst von außen beigebracht und vollends nicht erst durch gelehrten philosophischen Unterricht erzeugt zu werden braucht; daß sie vielmehr sogar trotz widrigster äußerer Einflüsse und persönlicher sittlicher Verkommenheit, als mit der geistigen Natur des Menschen verwachsen, niemals ausgelöscht werden kann."[1]

Nach Heinrich ist „die Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen unserer Vernunft so naheliegend und einleuchtend, daß jeder Mensch, wenn er nur, unbehindert durch Leidenschaften und Vorurteile, dem natürlichen Licht und Triebe seiner Vernunft folgt, leicht und sicher zur Erkenntnis Gottes sich erhebt. Insofern diese Fähigkeit und dieser Trieb zur Gotteserkenntnis unserer vernünftigen Natur wesentlich eigen ist, kann man sagen, die Erkenntnis oder das Bewußtsein Gottes sei uns angeboren, anerschaffen, und insofern es zu dessen Vermittlung weder eines besonderen Unterrichts, noch einer künstlichen und wissenschaftlichen Vermittlung bedarf, kann man es auch ein unmittelbares nennen; keineswegs aber als ob unsere Gotteserkenntnis nicht durch die Kreaturen und durch einen Vernunftschluß vermittelt wäre, sondern weil dieser Vernunftschluß so einfach, leicht und spontan sich vollzieht, daß er im Vergleich zu der gelehrten und wissenschaftlichen Vermittlung als ein unmittelbares Erkennen und Innewerden bezeichnet werden kann. Diese einfache und fast unwillkürliche Gotteserkenntnis der gesunden Vernunft kann sodann durch methodisches Denken zu immer größerer wissenschaftlicher Vollendung erhoben oder, wie man auch sagt, durch Denken vermittelt werden. Dadurch wird eine wissenschaftliche

[1] Scheeben, Dogmatik II 466; vgl. 467—473.

Erkenntnis vom Wesen und der Existenz Gottes gewonnen und das Dasein Gottes und dessen unendliche Vollkommenheit wissenschaftlich bewiesen."[1]

§ 8.

Notwendigkeit, Möglichkeit, Stringenz der Gottesbeweise.

Aus diesen Prinzipien ergibt sich von selbst die Stellung der Neuscholastik zur Frage nach der

Notwendigkeit der Gottesbeweise.

„Weder zum übernatürlichen Glauben an Gott noch zur Erlangung der natürlichen Gewißheit von Gottes Dasein ist ein förmlicher wissenschaftlicher Beweis notwendig; eines solchen bedarf es nur zur vollkommeneren Einsicht in die Gründe der allen von selbst sich aufdrängenden Gewißheit vom Dasein Gottes und zur Widerlegung der Einwände, also nicht absolut, sondern nur relativ und zum besten der Gesamtheit.

Wenn man jedoch die Frage so stellt, ob die menschliche Vernunft, um vom Dasein Gottes Erkenntnis und Gewißheit zu erlangen, irgendeines Beweises bedürfe, dann ist die Frage unbedingt zu bejahen, da wir ja Gottes Dasein und Wesen nicht unmittelbar, sondern nur aus den Geschöpfen schlußweise erkennen."[2]

„Die Beweise für Gottes Dasein sind darum nicht bloß nicht überflüssig, sondern vielmehr schlechterdings notwendig für unsere Erkenntnis Gottes."[3]

„Obgleich nämlich das wirkliche Dasein bei Gott zu seiner Wesenheit gehört und demnach die Behauptung desselben objektiv ein innerlich und unmittelbar evidenter

---

[1] Heinrich, Dogmatik III[2] 37—38; vgl. 43—48. Vgl. ferner I. Jeiler, Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Katholik 1877 I 113—148; 224—269; 321—353; J. Wieser, Die natürliche Gotteserkenntnis. Zeitschrift f. k. Theol. 1879. 694—842. 1880. 1—33; 438—467.

[2] Heinrich a. a. O. III[2] 155.

[3] Stöckl, Die Beweise f. d. Dasein Gottes. Katholik 1860. I 521.

Satz (propositio per se nota secundum se) ist, so ist dieselbe doch für uns, die wir keinen direkten Begriff von der Wesenheit Gottes haben, sondern uns denselben erst von anderen Begriffen aus bilden, kein innerlich und unmittelbar evidenter Satz (keine propositio per se nota quoad nos), sondern wird von uns nur in der Form eines Erfahrungssatzes aus der äußeren Betätigung und Bekundung des Daseins Gottes und ebendeshalb auch nur mittelbar als notwendige Voraussetzung unserer unmittelbaren Erfahrungen erkannt und muß folglich durch diese (also a posteriori) erst bewiesen werden."[1]

Mit der behaupteten Notwendigkeit der Gottesbeweise steht in innigstem Zusammenhang

die Möglichkeit, Gewißheit und Evidenz der Gottesbeweise.

Hier vertritt die neuscholastische Richtung den Satz: „Die menschliche Vernunft ist von Natur aus befähigt, vollgültige und apodiktische Beweise für das Dasein Gottes zu führen."[2]

„Es ist für unsere Vernunft nicht unmöglich," sagt Hagemann, „das Dasein Gottes zu beweisen. Ja ein solcher Beweis ist notwendig, weil wir keine unmittelbare, über jeden Beweis erhabene Gewißheit vom Dasein Gottes haben. Vielmehr muß sie diese Gewißheit durch einen angestrengten Denkprozeß sich vermitteln."[3]

Der objektive Möglichkeitsgrund der Gottesbeweise ist die Offenbarung Gottes in der geschöpflichen Welt; der subjektive liegt im Menschengeist: „Der Menschengeist besitzt zwar keine angeborenen Ideen; aber er befruchtet sich zunächst mit den Begriffen der empirischen Welt und erhebt sich über diese vermittelst gewisser Grundwahrheiten (principia per se nota) zur übersinnlichen Welt, zu Gott. Diesen Übergang zu Gott macht der Geist um so leichter, als das Gemüt, unbefriedigt mit dem Vergäng-

[1] Scheeben, Dogmatik I 473—474.
[2] Stöckl, Die Beweise f. d. Dasein Gottes. Katholik 1860. I 516.
[3] Hagemann, Metaphysik 172.

lichen und Endlichen, von einem dunklen Sehnen und Suchen nach dem unvergänglichen, unendlichen Gut erfüllt ist."[1]

„Es war daher (nach Heinrich) eine fast unbegreifliche und verderbliche Verirrung, wenn in neuerer Zeit katholische Schriftsteller auf Grund irriger moderner philosophischer Systeme die vernünftige Beweisbarkeit Gottes leugneten und vielfach noch meinten, der Wahrheit und dem Glauben damit noch einen Dienst zu erweisen."[2]

Denn „wie kräftig auch immer die Berufung auf das unwillkürliche Gottesbewußtsein und wie geeignet sie sein mag, das Gemüt, besonders das unverdorbene, zu bewegen, so wird sie doch bei gar vielen alle ihre Wirksamkeit verlieren, sobald man hinzufügt, daß jedoch, was dem Herzen sich ankündige, durch kein Nachdenken der Vernunft erreichbar sei. Denn es handelt sich hier um die Wahrheit, welche in der religiösen Erkenntnis die erste ist und alle anderen trägt; eine solche aber darf nicht auf Ahnung und Empfindung ruhen."[3]

Diese aposteriorischen Gottesbeweise sind nach der Lehre der Neuscholastiker „stringente Beweise, welche eine volle vernünftige Gewißheit begründen; es sind nicht bloße Induktionsbeweise, sondern Demonstrationen a posteriori im eigentlichen Sinne: denn sie erweisen ihren Beweissatz aus evidenten Prämissen durch logisch notwendige Schlußfolgerung. Die Existenz der Dinge ist uns durch die Erfahrung, ihre Kontingenz durch Vernunfteinsicht gewiß; daraus folgt aber vermöge des evidenten Kausalgesetzes mit logischer Notwendigkeit die Existenz Gottes als der absoluten Ursache aller Dinge.

---

[1] Hagemann a. a. O. 173. Vgl. ferner Hontheim, Theod. 48—52. Egger, Propaedeutica.[2] Brixen 1882. Schenach, Metaphysik. Innsbruck 1856. 86—91. Dippel, Die beiden Grundfragen der Gegenwart. Freiburg 1877. 187 ff. Lehmen, Theodizee.[2] Freiburg 1906. 7—15.

[2] Heinrich, Dogmatik III[2] 160—161.

[3] Kleutgen, Phil. der Vorz. II[2] 671; vgl. Theologie der Vorzeit II 34 ff.

Dadurch ist zugleich mit derselben Evidenz der substantiale Unterschied Gottes und der Welt bewiesen."[1]

„Ist die Berechtigung, welche Kant leugnete, über die Dinge nach unseren Begriffen zu urteilen, wieder anerkannt," bemerkt Kleutgen, „so läßt sich mit aller Zuversicht behaupten, daß es kaum irgendwelche Beweisführungen gibt, die einleuchtender und gründlicher wären als jene, womit man zu aller Zeit das Dasein Gottes dargetan hat."[2]

Doch ist „die Gewißheit und Evidenz der Gottesbeweise keine solche, daß sie den Intellekt zur Anerkennung oder Zustimmung zwingt".

„Man braucht nicht zu sagen, die Gottesbeweise hätten eine mathematische Evidenz; denn die Evidenz der mathematischen Wahrheiten wird, besonders in der Geometrie, von der Phantasie unterstützt; sie ist ferner in keiner Weise von der sittlichen Disposition des Subjektes abhängig und stößt namentlich nicht auf positive ethische Hindernisse, welche das Auge des Geistes verdunkeln, während die Gottesbeweise sich nur an die Vernunft wenden und dieselbe nötigen, über die Phantasie hinauszugehen, eine Wahrheit anzunehmen, welcher man unter Umständen aus allen Kräften widerstrebt. — Anderseits ist es aber auch zu wenig, wenn man sagt, die Beweise hätten bloß eine moralische Evidenz, da sie sowohl eine absolute, nicht bloß moralische, Gewißheit erzeugen, wie auch nicht einmal eine positive sittliche Empfänglichkeit für ihre subjektive Wirkung voraussetzen, sondern mehr oder minder sogar trotz des Widerstrebens sich geltend machen. Sie haben eben eine metaphysische Evidenz."[3]

Bezüglich des Verhältnisses der einzelnen Gottesbeweise zueinander bezüglich ihrer Tragweite und

---

[1] Heinrich, Dogmatik III[3] 201—202.

[2] Kleutgen, Philosophie d. V. II[2] 672. Vgl. Straub, Gewißheit und Evidenz der Gottesbeweise. Phil. Jahrb. 10 (1897) 23—33; 297—309. Scheeben, Dogmatik I 477.

[3] Scheeben a. a. O. 477.

Kraft lehren die Neuscholastiker: „Jeder der aposteriorischen Gottesbeweise demonstriert den wahren Gott als das von der Welt verschiedene absolute Wesen und den Urheber aller Dinge.

Insofern ist jeder dieser Beweise für sich allein genügend und bedarf nicht der Ergänzung durch andere Beweise, um die Existenz des wahren Gottes darzutun.

Anderseits entwickeln und beleuchten die verschiedenen Beweise verschiedene göttliche Eigenschaften . . . Insofern kann und muß man sagen, daß die verschiedenen Gottesbeweise einander ergänzen, nämlich bezüglich der vollkommenen Erkenntnis des göttlichen Wesens.“[1]

Natürlich verwirft die Neuscholastik alle jene Theorien, welche die strikte Demonstrabilität des Daseins Gottes leugnen. „Alle jene Theorien sind als mehr oder minder irrig und in Irrtum führend zu meiden, welche die Stichhaltigkeit der herkömmlichen und von der Kirche auf Grund der Offenbarung gebilligten Gottesbeweise in Abrede stellen . . . Aber auch jene Theorien weichen von der gesunden katholischen Lehre ab, welche zwar einen Vernunftbeweis des Daseins Gottes anerkennen, aber unter Verwerfung herkömmlicher Beweise nur ihren eigenen Beweis gelten lassen wollen (Cartesius, Hermes u. a.); oder welche behaupten, daß das Dasein Gottes zwar bewiesen werden könne, aber nicht aus der natürlichen Offenbarung Gottes in der Schöpfung, sondern nur aus den Tatsachen der übernatürlichen Offenbarung.“ (Friedhoff.)[2]

---

[1] Heinrich, Dogmatik III² 200—201. Scheeben, Dogmatik I 477. Vgl. Heinrich, Kosmol. Gottesbeweis und Kants Kritik d. r. V. Gymnasialprogr. Mainz 1898. VIII.

[2] Heinrich, Dogmatik III² 165—166.

Zweiter Teil.

Die einzelnen Gottesbeweise.

Einteilung der Gottesbeweise.

Vor zwei Extremen hat man sich bei der Frage nach der Beweisbarkeit eines persönlichen Gottes zu hüten. Man darf weder mit dem Rationalismus und Traditionalismus Gottesbeweise für ein Ding der Unmöglichkeit erklären, noch mit dem Ontologismus behaupten, Gottesbeweise seien überflüssig. Die Wahrheit ist vielmehr die: Der Mensch kann und muß durch vernünftige Schlußfolgerungen zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Existenz Gottes gelangen und bedarf hierzu weder einer angeborenen Idee noch einer übernatürlichen Offenbarung und Überlieferung.

Auf zweifachem Wege suchte die christliche Philosophie einen wissenschaftlichen Beweis für das Dasein Gottes zu führen, a priori und a posteriori, je nachdem der Ausgangspunkt die Idee Gottes oder die Wirkungen Gottes waren. Den ersten Weg hat schon der Gegner Anselms, der Mönch Gaunilo, und insbesondere der hl. Thomas als ungangbar bezeichnet, weil man von dem Begriff eines Dinges noch nicht auf die Existenz desselben schließen könne.

In der Gegenwart schließt man sich fast durchweg diesem Urteil an. Ebenso herrscht fast allgemeine Übereinstimmung darüber, daß man auf dem zweiten Wege stringente Beweise für das Dasein Gottes zu führen vermöge. Auf die mannigfachste Weise sucht man dies zu tun. Das Grundprinzip aber, auf dem alle Gottesbeweise fußen, ist die Offenbarung Gottes in seinen Werken.

Zweifach ist diese Offenbarung Gottes: In der Außenwelt der Dinge und in der Innenwelt des menschlichen Geistes. „Die innere und die äußere Welt ist gleichsam der zweifache Spiegel, aus dem uns die Gottheit entgegenleuchtet."[1] So ergeben sich zwei Arten von Gottesbeweisen, die sog. kosmologischen Beweise aus dem Makrokosmos und die psychologischen aus dem Mikrokosmus. Zu den ersteren gehören die „fünf Wege des hl. Thomas". In dieser Form behandeln die Gottesbeweise u. a. Schell, Schill, Pesch, Egger.

„Die Gottesbeweise nehmen ihren Ausgangspunkt stets von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, und zwar von der gesamten Wirklichkeit, ohne irgendeine Tatsache außer acht zu lassen.

Die kosmologische Gotteserkenntnis geht aus von der Außenwelt, und zwar sowohl von den Mängeln und Unvollkommenheiten des Seins wie von den Vorzügen.

Sie betrachtet „die Welt als Summe der Erscheinungen, die, von verschiedenen Gesichtspunkten aus aufgefaßt, mittelst des Kausalitätsgesetzes im Schöpfer und nur in ihm ihre Erklärung finden".

Die psychologische Gotteserkenntnis geht aus von der Innenwelt der Seele. Diese führt mit Sicherheit zur Annahme Gottes als des Wesens, welches die allein hinreichende Ursache der geistigen Tätigkeiten und das allein hinreichende Zielgut der geistigen Anlage ist. In der Untersuchung seines eigenen Wesens und seiner Wesenskräfte vermag der Mensch mit Sicherheit Gott zu finden als oberste Wahrheit und höchstes Gut, als Grund aller Erkenntnis und Urheber der sittlichen Ordnung.[2]

Andere unterscheiden — das ist die gewöhnliche Einteilung — drei Gruppen von Gottesbeweisen, nämlich metaphysische, physische und moralische, und verstehen unter metaphysischen Gottesbeweisen jene, deren Beweisgrund, wenn auch in der materiellen Welt enthalten,

[1] Egger, Propaedeutica philos. theol.[2] Brixinae 1882.

[2] Vgl. Schell, Gott und Geist I 209—217. Paderborn 1895. Schill, Theol. Prinzipienlehre 71. Paderborn 1895.

doch an und für sich vom Materiellen absieht, und insofern immateriell oder metaphysisch ist, also jene Beweise, in welchen aus der Abhängigkeit, Veränderlichkeit, Möglichkeit und Einheit der Welt auf das Dasein Gottes geschlossen wird. Physische Gottesbeweise nennen sie jene, welche ihren Beweisgrund dem entnehmen, was der materiellen Welt als solcher eigen ist, z. B. aus der mechanischen Bewegung, dem organischen Leben, dem sinnfälligen Wunder, der Ordnung; endlich moralische jene, die auf Gründen beruhen, welche sich nur in dem der sittlichen Ordnung unterworfenen Menschen vorfinden: wie der Glückseligkeitstrieb, das Pflichtgefühl, die übereinstimmende Überzeugung der Menschheit.[1]

Nach Scheeben zerfallen die Beweise a posteriori hinsichtlich ihres Mediums in zwei Hauptklassen, die wesentlich voneinander verschieden sind, nämlich in indirekte resp. reflexe und direkte. Die indirekten stützen sich auf das Zeugnis für das Dasein Gottes, welches in dem tatsächlich in den Menschen vorhandenen Bewußtsein vom Dasein Gottes enthalten ist; sie setzen also voraus, daß dieses Bewußtsein selbst, als ein vernünftiges Bewußtsein, durch anderweitige Beweise getragen werde. Die direkten sind eben diejenigen, auf Grund welcher jenes allgemeine Bewußtsein sich bildet und fortbesteht.

Zu den ersteren rechnet Scheeben den historischen und moralischen Beweis, zu den letzteren die Beweise, welche von den wirklichen und möglichen Dingen und ideellen Wahrheiten ausgehen, deren Ursache bezw. Grund Gott ist.

Die direkten Beweise haben das Eigentümliche, „daß sie Gott aus irgendeiner in unsere Wahrnehmung fallenden Wirkung unter einer durch diese geforderten, ihn von allen anderen Wesen unterscheidenden Eigenschaft als wirklich erweisen. In ihrem Wesen sind sie identisch mit demjenigen Gedankenprozeß, durch welchen das unwill-

[1] Vgl. Lehmen A., Theodizee[2] 25—26. Freiburg 1906. Hontheim, Inst. Theol. 65. Boedder B., Theol. naturalis 23. Frib. 1895.

kürlich vor wissenschaftlicher Bildung und Reflexion im Menschen vorhandene Gottesbewußtsein erzeugt wird, und bringen diesen Prozeß nur zu deutlicherer Aussprache".[1]

Wir schließen uns im folgenden an die erstgenannte Einteilung an, weil sie uns die prägnanteste zu sein scheint, und unterscheiden deshalb zwei große Gruppen von Gottesbeweisen, nämlich die kosmologischen und die psychologischen. Vorausschicken wir kurz eine Würdigung des sog. ontologischen Gottesbeweises.

I.

Gottesbeweise a priori.

Fünftes Kapitel.

Der ontologische Gottesbeweis und seine heutige Wertung.

Der sog. ontologische Gottesbeweis geht von der Idee Gottes als einer Tatsache in uns aus und will das Dasein Gottes aus dem Inhalt der Idee, als ein Element nämlich, das sie einschließe, herleiten.[2]

Seinen Namen erhielt dieses Argument davon, daß der nervus probandi in dem Satz liegt: Die absolute Vollkommenheit schließt das Sein mit Notwendigkeit in sich.[3] Bekanntlich hat der hl. Anselm zuerst diesen Beweis aufgestellt, und zwar in folgender Form: Convincitur etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest,

[1] Scheeben J., Handbuch der kath. Dogmatik I 475—477. Freiburg 1873.

[2] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II² 723.

[3] Körber J., Das ontologische Argument 8. Programm. Bamberg 1884.

est in solo intellectu, id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in se.

Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse quod non possit cogitari non esse, quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: idipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Proslog. c. 2 et 3.

Jeder Mensch, selbst der Gottesleugner, kann also nach Anselm sich ein höchstes, vollkommenstes Wesen denken, hat in seinem Intellekt den Begriff des denkbar höchsten Wesens. Das denkbar höchste Wesen muß aber notwendig „existieren"; denn in Wirklichkeit existieren ist vollkommener als nur in der Idee existieren, und notwendig existieren ist vollkommener als nur kontingent existieren. Wer also ernstlich das höchste, vollkommenste Wesen denkt, muß in diesem Gedanken jede Möglichkeit des Nichtseins ausschließen, d. h. die Vernunft ist genötigt, das höchste Wesen sich als seiend und zwar als notwendig seiend vorzustellen. Folglich muß es auch in Wirklichkeit sein. Denn ein absolut Höchstes ohne Wirklichkeit denken, hieße einen Widerspruch denken.

In etwas anderer Form haben später Descartes und Leibniz den ontologischen Beweis wiederholt.

Descartes sagt: Im Begriff Gottes ist die Notwendigkeit seiner Existenz enthalten. Was aber in der Natur oder im Begriff einer Sache enthalten ist, kann man in Wahrheit von dieser Sache aussagen. Darum kann man in Wahrheit von Gott sagen, daß er existiert.[1]

---

[1] Idem et dicere, aliquid in alicuius natura sive conceptu contineri, ac dicere, id ipsum de ea re esse verum. Atqui existentia necessaria in

Leibniz hat daran auszusetzen, daß dieser Beweis nur Geltung habe unter der Voraussetzung, daß das notwendige Wesen möglich sei.

Darum weist Leibniz zunächst die Möglichkeit der Existenz eines allervollkommensten Wesens nach, bezw. eines ens a se, und zwar in der Weise, daß er sagt: Wenn ein ens a se unmöglich ist, so sind die entia ab alio gleichfalls unmöglich und so wäre überhaupt gar nichts möglich. Daß aber etwas möglich ist, ergibt sich daraus, daß wirkliche Dinge existieren. Darum ist auch ein ens a se möglich.

Der Gottesbeweis hat so bei Leibniz folgende Form: Es ist ein Wesen möglich, in dessen Begriff die Notwendigkeit der Existenz enthalten ist. Folglich muß dieses Wesen existieren. Denn wenn das notwendige Wesen nicht existierte, dann gäbe es auch kein mögliches Sein.[1]

Betrachten wir übrigens die Beweisführung von Descartes und Leibniz etwas genauer, so finden wir, daß beide den Standpunkt der ontologistischen Beweisführung verlassen haben. Descartes springt von der rein idealen Ordnung in die reale über, indem er das begriffliche Merkmal der notwendigen Existenz ohne weiteres zur wirklichen Existenz macht; Leibniz nimmt zum Ausgangspunkt seines Beweises nicht bloß wie Anselm die innere Möglichkeit oder Denkbarkeit Gottes, sondern auch die äußere, adäquate Möglichkeit.[2]

So ist also weder bei Descartes noch bei Leibniz die Beweisführung rein apriorisch. Nach Reinhold wird zudem Descartes mit Unrecht als Verteidiger des ontologischen Argumentes hingestellt; seine Beweisführung sei eine aposterioristische, kosmologische, ausgehend von dem

Dei conceptu continetur. Ergo verum est, de Deo dicere, necessariam existentiam in eo esse sive eum existere. (Meditationes de prima philosophia, Amstelodami 1698 p. 89; cfr. p. 60; cfr. Principia phil. p. 1 § 14.)

[1] De la demonstration Cartesienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami. (Leibnitii opera omnia, Genevae 1768 tom. 2. p. 254.)

[2] Vgl. Lehmen, Theodizee 21—22.

Vorhandensein der Gottesidee in unserem Geiste, welchem er dieselbe angeboren sein lasse.[1]

Rein aprioristisch dagegen ist der ontologische Beweis beim hl. Anselm.

Bereits ein Zeitgenosse des Heiligen, der Mönch Gaunilo, hat in seinem liber pro insipiente den Beweis bekämpft, der hl. Thomas ihn verworfen[2] und mit ihm die philosophischen und theologischen Schulen des Mittelalters; seit Descartes wurde wieder viel über die Gültigkeit desselben gestritten; Schelling und Hegel wollten ihn allein von allen Gottesbeweisen gelten lassen.

Kant erklärte, „an dem so berühmten ontologischen Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen sei alle Mühe und Arbeit verloren und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestand einige Nullen anhängen wollte".[3]

Die weitaus größte Zahl der neueren Apologeten auf kath. Seite betrachten den ontol. Beweis als unstichhaltig, und zwar in seinen drei Formen. Dies mit Recht. Denn aus der Analyse eines Begriffes läßt sich noch nichts über die objektive Realität seines Gegenstandes feststellen. Mit der Denkbarkeit ist die Wirklichkeit noch nicht gegeben. Der Beweis führt aus dem Kreis des bloß Gedachten nicht hinaus, nur für Pantheisten, die Denken und Sein identifizieren, kann er Beweiskraft haben.[4]

Nur durch einen „salto mortale", durch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* können wir von der bloß a priori gefaßten Idee eines allerrealsten Wesens zum wirklichen Dasein desselben gelangen.[5] Denn aus der Denkbarkeit des Un-

[1] Reinhold, Die Welt als Führerin zu Gott 196.

[2] S. theol. p. I. q. 2. a. 1 ad 2; Contr. Gent. l. 1. c. 11; In sent. l. 1. dist. 3. q. 1. a. 2 ad 4.

[3] Kant, Kritik d. r. V. 483.

[4] Hagemann, Metaphysik 175—176.

[5] Straub, Kant und die nat. Gotteserkenntnis. Phil. Jahrb. 12 (1899) 264. Pesch Chr., Prael. dogm. II[2] 19—20. Freiburg 1899. Lehmen, Theodizee[3] 18. Hontheim, Theod. 58. Reinhold a. a. O. 188.

endlichen läßt sich ebensowenig wie aus der Denkbarkeit des Endlichen auf die Wirklichkeit schließen.[1]

Aus dem ontologischen Beweis folgt nur: Wenn es in Wirklichkeit ein wahrhaft Unendliches gibt, so muß es ein Wesen sein, das notwendig ist, dessen Existenz mit seinem Wesen identisch ist.

Aus der reellen Idee Gottes können wir noch nicht auf sein reelles Dasein schließen, weil wir bloß eine inadäquate Idee von Gott haben. Wir erkennen das Wesen Gottes auf Erden nur nach Analogie der Geschöpfe, wo Dasein und Wesen nicht identisch sind.[2]

„Der Begriff des allervollkommensten Wesens sagt rein gar nichts darüber aus, ob ein solches Ding existiert oder nicht, der Begriff selbst ist in jedem Fall möglich, und über die Existenz seines realen Doppelgängers, des allervollkommensten Dinges muß darum auf einem anderen Wege entschieden werden.

Daß die Existenz Gottes eine notwendige sei, trifft allerdings für das reale Dasein Gottes zu, aber nicht für unser Erkennen Gottes. Wenn ich mir Gott als existierend vorstelle, muß ich mir seine Existenz als notwendig vorstellen; ob ich aber das Recht habe, mir Gott als existierend vorzustellen und ihn mir dann folgerecht als notwendig existierend, d. h. als ein Wesen, das nicht nichtexistieren könnte, vorstellen muß, das muß erst auf einem anderen Wege dargetan werden."[3]

Darum sagt Hamma mit Recht: „Allen Formulierungen des ontologischen Beweises fehlt die Verifizierung des Obersatzes. Sobald sie aber diesen verifizieren wollen, wird der Beweis sofort ein aposterioristischer und schließt sich an den kosmologischen an."[4]

Der ontologische Beweis ist also nach der wohl-

[1] Kleutgen, Phil. d. Vorzeit II² 725.

[2] Heinrich, Dogmatik III² 176.

[3] Geyser, Das phil. Gottesproblem 91—93. Vgl. Scheeben, Dogm. I 473—74.

[4] Hamma, Geschichte und Grundfragen der Metaphysik 123. Freiburg 1876.

begründeten Ansicht der weitaus meisten neueren christl. Philosophen „innerlich unmöglich, weil er in jeder Form von der begrifflichen Erkenntnis in uns unmittelbar auf die Existenz des Dinges außer uns schließt".

Indes fehlt es auch in der neueren Zeit nicht ganz an Verteidigern des Anselmschen Argumentes, die allerdings dabei von sehr verschiedenen Gesichtspunkten ausgehen. Dazu gehören neben Klee[1] und Staudenmaier,[2] Vosen,[3] Sprinzl,[4] Schwetz,[5] Schenach,[6] Malecek,[7] Körber,[8] nach Körbers Ansicht auch Scheeben.[9]

Den Haupteinwand gegen den ontologischen Gottesbeweis, man springe von der Region des Denkens in die des Seins unvermittelt über oder a posse ad esse non valere conclusionem, will Körber damit lösen, daß er sagt: „Das Denken ist der Spiegel des Seins, und darum kann der Mensch mit völliger und unfehlbarer Zuversicht von seinen logischen Schlüssen auf die Wirklichkeit konkludieren."[10]

Schwetz erwidert, dieser Satz gelte nur für das ens finitum, nicht für das ens infinitum; letzteres müsse seiner Natur nach notwendig ens a se sein, die absolute Notwendigkeit der Existenz, in der die Wirklichkeit der Existenz eingeschlossen sei, gehöre zur Natur des ens a se.[11]

Gewiß ist es eine Eigentümlichkeit des Unendlichen, daß in ihm das Dasein zur Wesenheit gehört, doch trotzdem läßt sich aus der Denkbarkeit des Unendlichen ebenso-

[1] Klee, Dogmatik 1. B. 1. K. § 2 ff.

[2] Staudenmeier, Dogmatik 1. B. § 20. 57—69. 2. B. § 19 ff.

[3] Vosen, Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner. 206 ff. Mainz 1861.

[4] Sprinzl, Fundamentaltheologie. 15. Wien 1876.

[5] Schwetz, Theologia fundamentalis. 18 ff. Wien 1882.

[6] Schenach, Metaphysik. 104—108. Innsbruck 1856.

[7] Malecek, Die kath. Apologetik für Mittelschulen. 10. Prag 1883.

[8] Körber, Das ontologische Argument. Programm der kgl. bayr. Studienanstalt zu Bamberg 1884.

[9] Scheeben, Dogmatik I 474 n. 28.

[10] Körber a. a. O. 26. [11] Schwetz a. a. O. 22.

wenig wie aus der Denkbarkeit des Endlichen auf seine Existenz schließen. Denn die innere Wahrheit, die Wahrheit des Begriffes schließt die Wirklichkeit so wenig beim Unendlichen ein wie beim Endlichen.

Wenn wir ein wahrhaft Unendliches denken, so müssen wir ein Wesen denken, das notwendig ist. Wir können aber daraus nichts weiter folgern als dies: „Wenn es in Wirklichkeit ein wahrhaft Unendliches gibt, so muß es ein Wesen sein, das notwendig ist, so daß es nicht, wie alles Endliche, auch nicht sein könnte."

Unser Begriff von Gott ist immer ein vermittelter, durch Analogie und Verneinung gebildeter Begriff, keine vom Gegenstand selbst durch intellektuelle Anschauung empfangene Vorstellung. Er drückt also auch das Wesen des Unendlichen nicht erschöpfend aus. Schon deshalb läßt sich die Behauptung, wenn das Dasein dem Absoluten wesentlich sei, müsse es auch aus dem Begriff erkannt werden können, abweisen.

Es liegt ferner in der Natur des Denkens, das sich in entlehnten, durch Abstraktion und Vergleichung gewonnenen Begriffen bewegt, daß es aus sich allein die Wirklichkeit nicht erreichen kann. Zwar haben unsere Begriffe einen Inhalt und objektive Wahrheit, aber dieser Inhalt ist immer nur das Ideale, die sog. metaphysische Ordnung der Dinge, und darum ist es schlechterdings unmöglich, aus der bloßen Analyse der Begriffe je eine Wirklichkeit zu gewinnen. Unser Denken kann nie zum Wirklichen kommen, wenn es nicht vom Wirklichen ausgeht.

Das Metaphysisch-Reale unseres Denkinhaltes setzt allerdings ein Wirkliches voraus, in dem es gründet, und darum kann man aus der objektiven Wahrheit des Denkens auf das Dasein Gottes als den ewigen Grund aller Wahrheit schließen. Aber das ist dann kein Gottesbeweis mehr aus der Analyse des Begriffes, sondern aus der Existenz der relativen Wahrheit auf die absolute Wahrheit.[1]

---

[1] Vgl. Kleutgen, Phil. der Vorzeit II² 724—28.

Solange also die Realität der Gottesidee noch nicht erkannt und bewiesen ist, können aus der Idee unmöglich Schlüsse auf das wirkliche Dasein Gottes gezogen werden. Erst wenn feststeht, daß Gott existiert, folgt aus der Gottesidee, daß er notwendig existiert.[1]

Darum ist es ganz verkehrt, wenn behauptet wird, die aposterioristischen Gottesbeweise hätten die apriorische Gotteserkenntnis zur Voraussetzung. So sagt Schwetz: „Die aprioristische Gotteserkenntnis ist der Grund und das Fundament all unserer aposteriorischen Erkenntnisse. Denn nur so Gott a priori erkannt wird, der der Urheber unser selbst wie auch aller kontingenter Dinge ist, kann die Harmonie zwischen unserem erkennenden Geist und den äußeren Dingen erwiesen, kann für die Erkenntnisse Gewißheit oder Wahrheit in Anspruch genommen werden."[2]

Ähnlich ist die Behauptung Sprinzls: „der kosmologische Beweis habe den ontologischen in gewisser Hinsicht, sozusagen implicite zu seiner Voraussetzung und zu seiner inneren Stütze, weil der kosmologische Beweis nicht völlig voraussetzungslos sei, sondern wesentlich auf der Grundlage unseres Wahrdenkens, auf der Überzeugung beruhe, daß wir in unserem Denken, wenigstens im allgemeinen, an die objektive Wahrheit hinanreichen".[3]

Nach Ehrlich ist „die im ontologischen Beweis aufgezeigte Denknotwendigkeit das erste der Axiome, auf welche der kosmologische Beweis seine Argumentation stützt".[4]

Was den Einwand von Schwetz betrifft, so ist darauf zu antworten: Gott ist allerdings das erste in der Ordnung des Seins, aber nicht das erste in der Ordnung unseres Erkennens. Ebenso unrichtig ist die Behauptung Sprinzls und Ehrlichs.

---

[1] Heinrich, Kosmol. Gottesbeweis und Kants Kritik d. r. V. XXIV.

[2] Schwetz, Theol. fund. 22. Vgl. Isenkrahe, Tüb. theol. Quartalschr. 1887. 409—413.

[3] Sprinzl, Apologetik 27.

[4] Ehrlich, Apologetische Ergänzungen zur Fundamentaltheologie. 52. Prag 1863.

Grundlage alles Seins und Erkennens ist das Identitätsgesetz. Davon ausgehend schließt der kosmologische Beweis vom Bedingten, Relativen auf ein Unbedingtes, Absolutes.

Auch der ontologische Beweis setzt die Möglichkeit voraus, daß wir mit unseren Erkenntnisfähigkeiten die Wahrheit erreichen können. Sodann liegt das Wesen der ontologischen Beweisführung nicht darin, daß dasjenige als wirklich existierend angenommen wird, was die Vernunft sich als existierend denken muß, sondern darin, daß der Grund dieses Denkenmüssens im reinen Begriff als solchem und nicht in einem aprioristischen Element gesucht wird.[1]

Indes will doch auch Sprinzl dem ontologischen Beweis für sich allein keine volle Beweiskraft zuerkennen und glaubt, zu seiner vollen Gründlichkeit bedürfe derselbe einer gewissen Ergänzung a posteriori.[2] Derselben Ansicht ist Ehrlich: Der ontologische Beweis lasse nur die Existenz eines unentstandenen, absoluten, durch sich seienden Wesens erschließen, keineswegs aber die Existenz eines persönlichen Gottes, darum müsse gegenüber dem Naturalismus, Materialismus und Pantheismus noch das Dasein einer Welt, einer Vielheit von Substanzen, welche durch das absolute, persönliche Sein entstanden sind und bestehen, a posteriori aus der Erfahrung über das durch seine Erscheinung gegebene Seiende bewiesen werden.[3]

Doch damit kann der Beweis nicht gerettet werden. Er ist innerlich unmöglich und kann keineswegs die Existenz eines absoluten Wesens dartun; denn er ist ein Fehlschluß. Wird er ergänzt a posteriori, so ist er nicht mehr der ontologische Beweis.

Andere verteidigen das Argument des hl. Anselm, indem sie es nicht als rein apriorisch, sondern mehr als aposteriorisch-psychologisch betrachten. So neben Vosen,[4]

---

[1] Reinhold a. a. O. 204.
[2] Sprinzl a. a. O. 17.
[3] Ehrlich a. a. O. 25—28.
[4] Vosen, Christentum 213.

Willmann,[1] Schill[2] besonders Adlhoch.[3] Letzterer faßt das Argument folgendermaßen: „Es ist Tatsache, daß der Menschengeist keines höheren Gedankens mehr fähig ist als des Gottesgedankens. Würde nun der Gottesgedanke nicht ein real existierendes Objekt haben, so könnte er nicht der extremste Gedanke sein, der die Kausalität der Vernunft erschöpft. Also existiert das Objekt des Gottesgedankens real, d. h. Gott existiert."[4] Nach Schill sollte „die Beweiskraft des Argumentes nicht sowohl in der Tatsache des Gottesgedankens, als vielmehr im Grund dieser Tatsache und der Notwendigkeit gelegen sein, den Gottesbegriff so und nicht anders formulieren zu können; der Beweis greife also über ins Gebiet der inneren Erfahrung".[5]

Wir können hier nicht näher auf diese Streitfrage eingehen und verweisen auf die diesbezüglichen Ausführungen bei Reinhold,[6] wo dargetan wird, daß „Anselm sich zweifellos auf die rein logische Seite des Gottesbegriffs beschränkt, und daß es sich ihm bei der ganzen Argumentation nicht um aposterioristische Beweismittel, sondern um rein dialektische Schlußfolgerungen handelt". Als Kronzeugen für die Richtigkeit zitiert Reinhold Janssens,[7] „den berufensten Erklärer des Anselm in der neuesten Zeit".

---

[1] Willmann, Geschichte des Idealismus II 379—80. Braunschweig 1896.

[2] Schill, Prinzipienlehre 70. Vgl. auch Scheeben, Dogmatik II 474 n. 28.

[3] Adlhoch, Phil. Jahrbuch 8 (1895) 52 ff. 372 ff., 10 (1897) 261 ff. 394 ff., 16 (1903) 163 ff. 300 ff. Vgl. auch Schneider, Natur, Vernunft, Gott 204—207.

[4] Adlhoch erblickt darin „ein ganz kurzes, aber ungemein tiefgreifendes Argument, in dem einer Jahrhunderte fordernden Ausbildung unserer Erkenntnistheorie, überdies unserer pathologischen, wie psychodynamischen und psychologisch ethischen Wertung des Gottesgedankens nicht minder als der Gottesleugnung ganz genial vorgegriffen ward, so daß die Genialität des Wurfes selber ihm so oft zum Mißverdienst und zum Verhängnis wurde". Phil. Jahrb. 10 (1896) 416.

[5] Schill a. a. O. 70. [6] Reinhold a. a. O. 190—194.

[7] Janssens, De Deo uno. tom. I. 102 sqq. Romae 1899.

So dürfen wir nun zum Schluß den Wert des Anselmschen Gottesbeweises mit den Worten Heinrichs dahin bestimmen: „Das sog. ontologische Argument ist nicht imstande, die reale Existenz Gottes zu beweisen, wohl aber stellt es ans Licht, daß, wenn Gott existiert, seine Existenz mit seinem Wesen identisch und notwendig, daher auch mit einer adäquaten Erkenntnis dieses Wesens gegeben ist.“[1]

II.

Gottesbeweise a posteriori.

A.

Gottesbeweise aus dem Makrokosmos.

Die kosmologischen Gottesbeweise.

Grundlage für die wissenschaftliche Erkenntnis Gottes ist die Betrachtung der Gesamtwelt und ihrer Eigenschaften, der äußeren wie der inneren Erfahrungswelt; daher zerfallen die Gottesbeweise in die zwei großen Gruppen, die kosmologischen und die psychologischen Beweise.

„Der kosmologische Beweis geht aus von der Außenwelt, von der Wirklichkeit der Natur in ihren vier Grundformen: Stoff und Kraft, Gesetz und Zweck, von den Mängeln und Unvollkommenheiten des Seins wie von seinen Vorzügen. Nach diesen verschiedenen Gesichtspunkten unterscheidet man verschiedene Formen des kosmologischen Gottesbeweises, die wir der besseren Übersicht halber in zwei Hauptformen zusammenfassen, in den Kontingenz- oder auch kosmologisch-theologischen oder metaphysischen Beweis und den teleologischen, auch physiko-theologischen genannten Beweis. Diesen beiden Beweisen schicken wir die fünf aristotelisch-thomistischen

[1] Heinrich, Dogm. III² 167. Vgl. Stöckl, De argumento ontologico. 20. Münster 1862. L. Haas, Der Gottesbeweis 19. Progr. der kgl. Studienanstalt Burghausen 1884/85.

Wege voraus; ihre Grundgedanken sind keine anderen als die des Kontingenz- und teleologischen Beweises, und zwar so, daß die ersten vier Wege zum Kontingenzbeweise, der fünfte zum teleologischen Beweis gehören.

Sechstes Kapitel.

Die fünf sog. aristotelisch-thomistischen Wege.

Bei der Betrachtung der Natur findet der Menschengeist fünf Tatsachen, die eine Erklärung verlangen. Es sind dies die Tatsachen der Bewegung und der Verursachung, der quantitativen und der graduellen Seinsverschiedenheit, endlich der Ordnung in den Dingen. Die Vergleichung der fünf Tatsachen zeigt, daß ihr Inhalt auf fünf Eigenschaften ein und desselben Subjektes hinweist. Die Bewegung fordert einen Ursprung, und so entwickelt Thomas den ersten Gottesbeweis ex parte motus und findet Gott als den letzten, unbewegten Beweger in der Welt; die Verursachung verlangt eine oberste Wirkursache; darauf gründet er den zweiten Beweis ex ratione causae efficientis und findet Gott als letzte Wirkursache; die ihrer Qualität nach zufällige Seinsgröße fordert ein notwendiges Wesen; so schließt Thomas auf Gott ex possibili et necessario und findet ihn als das ens per se necessarium; die Verteilung der Seinsvollkommenheiten verlangt ein Seinsmaximum; so formuliert Thomas seinen vierten Beweis ex gradibus und erweist Gott als den aktiven Urtyp aller endlichen Vollkommenheiten; endlich die Ordnung der Dinge fordert einen intelligenten Ordner; so schließt Thomas ex gubernatione rerum auf Gott als den zwecksetzenden, vernunftbegabten Ordner der Natur.[1]

Diese fünf Beweise hat der hl. Thomas auf Grund der aristotelischen Philosophie in seinen beiden Hauptwerken entwickelt, nämlich S. th. I. qu. 2. a. 3, S. contra

[1] Vgl. Schill a. a. O. 71—72. Geyser, Das phil. Gottesproblem 246.

Gent. I. 13. Sie sind für die ganze Scholastik maßgebend gewesen und sind in neuerer Zeit ausführlich behandelt worden von C. M. Schneider,[1] Rolfes,[2] Kleutgen,[3] Commer.[4]

§ 9.

Beurteilung dieser fünf Wege.

Scharfe Kritik hat Isenkrahe[5] an den thomistischen Beweisen geübt. Bei einer näheren Betrachtung über die wirkliche Stringenz der drei ersten Wege scheint ihm vieles, um nicht zu sagen das meiste von dem, was der Aquinate vorbringt, unhaltbar; doch ist er der Meinung, daß das übrige immer noch hinreicht zu einem völlig sicheren und unanfechtbaren Gottesbeweis, wofern es nur auf eine breitere Basis gestellt und allseitiger begründet werde. Diese breitere Basis besteht nach seiner Meinung vor allem in dem Nachweis, daß ewige Bewegung in sich unmöglich, daß die Bewegung entstanden sei. Thomas untersuche nur das Wie des Entstehens der Bewegung, das Daß werde vorausgesetzt; darum lasse er die ganze gegnerische Position, die die Bewegung als ewig annimmt, unberührt. Der Beweis dürfe ruhig da aufhören, wo er jetzt anfange. Dasselbe gelte auch vom zweiten Beweis.

Bezüglich des dritten geht seine Ansicht dahin, daß der Unterschied von Notwendigem und Kontingentem einfach zu leugnen sei. Es gebe nur Wirkliches und neben ihm weder Mögliches noch Notwendiges.

---

[1] Schneider, Natur, Vernunft, Gott. Regensburg 1883.

[2] Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles. Köln 1898.

[3] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II² 673—98.

[4] Commer, System der Philosophie. 3. Abt. 13 ff. Münster 1885. Vgl. ferner Schill, Prinzipienlehre 71—79. König, Schöpfung und Gotteserkenntnis. 108—52. Freiburg 1885. Heinrich, Dogmatik III² 222—42. Schanz, Apologie I³. 494—501. Freiburg 1903. Reinhold, Die Welt als Führerin zu Gott 54—97.

[5] Isenkrahe, Der kosmol. Gottesbeweis. Tüb. theol. Quartalschr. 1887. 378 ff.

Der Beweis müsse so lauten: Die Dinge haben nicht die Macht immer zu sein, darum sind sie auch nicht immer; es muß deswegen ein Wesen geben, welches die Macht hat immer zu sein, welches immer ist, also ein ewiges Wesen.

„Da man heutzutage an kein Entstehen und Vergehen mehr glaubt, sondern nur noch an Bewegung des ewigen Stoffes, so zeige man, daß eine ewige Bewegung unmöglich ist.“[1]

Andere, wie Kleutgen, Rolfes, Schanz,[2] können diese Fehler nicht entdecken und betrachten diese Beweise mit Thomas als direkte, als die verschiedenen Auffassungen des einen Grundgedankens: Aus dem wirklichen Dasein der Welt wird das wirkliche Dasein Gottes erschlossen. Sie erweisen alle etwas, was Gott durchaus eigentümlich ist.

Als das schwierigste aller Argumente bezeichnet Rolfes das vierte, aus den Vollkommenheitsgraden. „Die Idee der Steigerung des Seins und seiner Vollendung bis zu einem am meisten Seienden bereitet insofern eine ganz ungewöhnliche Schwierigkeit, größer als bei allen anderen Gottesbeweisen, weil daraus allein, daß das Sein irgendwo auf einer niedrigen Stufe steht, folgen soll, daß es von einem wesensgleichen Sein verursacht ist, das auf der höchsten Stufe steht.

Dieses Argument hängt mit den höchsten Gedanken der platonischen und aristotelischen Philosophie zusammen und wird von Augustin und Anselm mit Vorzug geltend gemacht. Es hat einen besonderen Wert; denn es tut nicht bloß wie alle anderen Beweise das Dasein Gottes dar, sondern hat auch vor ihnen noch voraus, daß es die Einheit Gottes klarer als die anderen darstellt, indem das vollkommenste Sein als die Fülle und der Inbegriff des Seins nur einmal sein kann; sodann, daß es auf die einfachste Weise die Schöpfung beweist.“[3]

[1] Isenkrahe a. a. O. 379—428.

[2] Schanz, Apologie I[3] 497—98.

[3] Rolfes, Die Gottesbeweise 205—206. Vgl. Kleutgen, Phil. der Vorzeit II[2] 687—88.

Das Argument setzt allerdings einen gewissen Realismus der Begriffe, eine wahre Wesensgleichheit oder innere Einheit voraus.[1]

Man hat in der neueren Zeit kein weiteres Gewicht gelegt auf diesen Beweis, weil man ihn bloß als induktives Wahrscheinlichkeitsargument betrachtete. Demgegenüber sagt Heinrich: „Es ist ein stringenter Schluß von der Endlichkeit und Kontingenz der Dinge und ihrer Vollkommenheit auf deren absolute Ursache genau wie die früheren Argumente. Denn gleichwie die Veränderung, das Gewordensein, der reale Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in den Dingen ein Beweis ihrer Kontingenz ist, ebenso ist es auch die innere Beschränktheit ihres Seins oder ihrer Vollkommenheit, wie dies zumal in der Menge, Vielfältigkeit, Mannigfaltigkeit der Dinge und in der Stufenfolge ihrer verschiedenartigen Vollkommenheit sich zeigt."[2]

Wie der vierte thomistische Beweis in der Gegenwart am wenigsten betont wird, so erfreut sich der fünfte und insbesondere der dritte, allerdings entsprechend fortgebildet, des meisten Ansehens als teleologischer und Kontingenzbeweis. Doch hiervon weiter unten. Daneben wird dem Bewegungsbeweis eine besondere Bedeutung beigelegt, darum wollen wir auf diesen noch etwas näher eingehen.

§ 10.

Der Gottesbeweis aus der Bewegung.

Beim hl. Thomas lautet er folgendermaßen: Certum est et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est in actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid

[1] Rolfes a. a. O. 219.

[2] Heinrich, Dogmatik III² 235. Vgl. Reinhold a. a. O. 93—97.

reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intellegunt Deum (S. th. I. q. 2. a. 3; cf. S. contr. Gent. I, 13).[1]

Thomas nennt diesen Beweis die via prima et manifestior und weist ihm die erste Stelle an. Den Grund hierfür will Heinrich darin finden, daß dieses Argument das Argument des Aristoteles (Metaph. 12, 7) ist und das Dasein eines von der Welt verschiedenen Gottes auch dann beweist, wenn man von dem absoluten Entstandensein der Welt absieht.[2]

Rolfes erklärt es anders: „Im Bewegungsbeweis wird mit einer Art mathematischer Sicherheit von dem bewegten auf ein unbewegtes Prinzip geschlossen, und der so gewonnene Begriff entspricht so sehr dem Gottesbegriff, daß auch der Begriff des unverursachten, aus sich selbst

[1] Bezüglich der Kontroverse über den Wortlaut des Textes: Ergo ad quietem unius partis eius (non) sequitur quies totius, siehe: Weber, Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas v. Aquin auf seinen Wortlaut untersucht. Freiburg 1902. Ders., Christl. Apologetik 325—337. E. Rolfes, Zur Kontroverse über den Wortlaut des Textes in der phil. Summe des hl. Thomas 1, 13. Jahrb. f. Phil. und spek. Theol. 20. Jahrg.

[2] Heinrich, Dogmatik III² 222—23.

seienden Wesens im dritten Gottesbeweis an ihn anknüpfen muß, um sich als Erfüllung des Gottesbegriffes zu rechtfertigen. Denn um zu zeigen, daß das aus sich Seiende Gott ist, beruft man sich darauf, daß es unveränderlich oder lautere Wirklichkeit sein muß. Das aber stellt der Beweis aus der Bewegung unmittelbar als Gottes Eigentümlichkeit heraus."[1]

Darum ist der Bewegungsbeweis, wie Schill sagt, „trotz der antiquierten Anschauungen über das Weltsystem, von dem er ursprünglich ausging, nicht antiquiert, sondern hat auch heute noch seine volle Beweiskraft".[2] Wie schon erwähnt, ist der Bewegungsbeweis bei Thomas kein anderer als der bei Aristoteles im siebten und achten Buch der Physik entwickelte Beweis, der in dem Satz gipfelt: *ἀνάγκη εἶναι τι ὃ πρῶτον κινεῖ καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* (Phys. 8, 6). Aristoteles huldigte der geozentrischen Weltanschauung und verstand unter Bewegung vorzugsweise die in der Körperwelt sich vorfindende, in ihren drei Arten: örtliche, qualitative und quantitative Bewegung oder Veränderung. Thomas faßt die Bewegung im weiteren Sinne als educere aliquid de potentia in actum. Er stützt sich nicht auf eine besondere Art von Bewegung, sondern auf die Bewegung und Veränderung im allgemeinen. Daß in der Welt tatsächlich eine Kette von Bewegungen vorhanden ist, setzt Thomas als evident voraus. Der Grundsatz: quidquid movetur, ab alio movetur, ergibt sich aus dem Kausalitäts- bezw. Identitätsgesetz.

Der Beweis hat nach Reinhold[3] gerade heutzutage, wo die Naturwissenschaft das Prinzip von der Einheit der Naturkräfte aufstellt und die Verschiedenheit der Naturkräfte auf eine bloße Verschiedenheit der Bewegungsformen zurückführen will, eine besondere Bedeutung. „Die Fortschritte der physikalischen Wissenschaften, die Lehre von der Einheit der Naturkräfte, von einem Ausgleich der

[1] Rolfes, Die Gottesbeweise 302.
[2] Schill, Theol. Prinzipienlehre 73.
[3] Reinhold, Die Welt als Führerin zu Gott 58.

Spannungsdifferenz der Naturkräfte und der Entropie haben den Bewegungsbeweis verschärft, insofern als sie für den zeitlichen Anfang und die äußere Bedingtheit des Weltverlaufs oder der Bewegung in der Welt neue Zeugnisse boten."[1]

Besonders eingehend hat in neuester Zeit Gutberlet[2] den Bewegungsbeweis behandelt und entsprechend den Zeitverhältnissen fortgebildet und vor allem auch die Geistigkeit des *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*, den Weltschöpfer nachgewiesen; ebenso auch Kleutgen,[3] Rolfes,[4] Reinhold,[5] J. Müller.[6] Bewegung wird dabei nicht im physischen, sondern metaphysischen Sinne genommen, d. h. als Veränderung jedweder, auch geistiger Art. Gerade aus den Veränderungen auf dem Gebiete der Erkenntnis und des Willens wird als unveränderlicher Beweger die subsistierende Erkenntnis, das subsistierende Wollen oder der persönliche Gott mit Notwendigkeit erschlossen, weil nur er die adäquate Ursache des Denkens und Wollens sein kann.

So formuliert Müller den Bewegungsbeweis in der Art: „Alles in dieser uns umgebenden Welt unterliegt der Veränderung, sowohl die körperlichen wie die geistigen Wesen. Nun wird aber alles, was der Veränderung unterliegt, von einem anderen verändert; es existiert also ein unbewegter Beweger, d. h. ein Wesen, in dem alle jene Vollkommenheiten, bezüglich welcher die veränderlichen Wesen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehen, nicht Möglichkeit, sondern reine, lautere Wirklichkeit sind. Ein solches Wesen ist aber der persönliche Gott."[7]

---

[1] Weber, Christl. Apol. 66.

[2] Gutberlet, Apologetik I³ 210—231; Der mech. Monismus. 229 ff Münster 1893; Theodizee. 7—12. Münster 1878.

[3] Kleutgen, Phil. der Vorzeit II² 674—681.

[4] Rolfes, Die Gottesbeweise 29—167.

[5] Reinhold, Die Welt als Führerin zu Gott 55—70.

[6] Müller, Der Gottesbeweis aus der Bewegung. Zeitschr. f. kath. Theol. 21 (1897) 644—672.

[7] Müller a. a. O. 647.

Die Auswege, die man versucht hat, um diesem Schluß zu entgehen, sind unmöglich. Der regressus in infinitum löst das Bewegungsrätsel nicht. Denn abgesehen davon, ob überhaupt eine aktuell unendliche Zahl möglich ist — Schwetz, Vosen, Sprinzl, Stöckl, König, T. Pesch, Hontheim, Isenkrahe, Schill, Rolfes, Heinrich u. a. verneinen es, während Gutberlet, Schell es dahingestellt sein lassen —, wird durch Annahme einer unendlichen Reihe die Beantwortung der Frage nur weiter zurückgeschoben, aber nicht gegeben.

Ferner einen Kreislauf der Bewegung ohne ersten Beweger anzunehmen, ist unsinnig.

Sowohl der regressus in infinitum wie der Kreislauf fordern ein unbewegtes Erstbewegendes, damit überhaupt eine Bewegung zustande komme.

Auch mit der Annahme der Ewigkeit der Bewegung kann man des ersten Bewegers nicht entbehren.

Zudem zeugen die Entdeckungen auf dem Gebiete der Kalorik gegen eine anfangslose Bewegung in der Welt.

So bleibt wahr, was Heinrich von unserem Argument sagt: „Unser Argument ist von absoluter, metaphysischer Wahrheit, daher von dem jeweiligen Stande und von allen wirklichen und möglichen Entdeckungen der empirischen Wissenschaften unahhängig. Es wird aber auch durch alle wissenschaftlich möglichen, weil mit den Gesetzen des Seins und Denkens nicht im Widerspruch stehenden Hypothesen bestätigt, während es sowohl die Sophismen des Materialismus als insbesondere das Grundsophisma des Pantheismus, das eben in der Annahme einer sich selbst verwirklichenden Potenz besteht, im Keime trifft und vernichtet.“ Darum müsse man ihm die Stelle belassen, welche die alten Scholastiker ihm einräumten.[1]

[1] Heinrich, Dogmatik III² 224—26.

Siebtes Kapitel.

Kosmologischer Kontingenzbeweis.

§ 11.

Formulierung des Beweises.

Wie schon erwähnt, nimmt heutzutage den ersten Platz in der Reihe der Gottesbeweise der sog. Kontingenzbeweis ein. Der hl. Thomas führt ihn an dritter Stelle auf und zwar in folgender Form: Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse; cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum. (S. th. I q. 2. a. 3.)

Indes alle die vier ersten Wege sind nach der treffenden Bemerkung Schills im Grunde nichts anderes als vier Formen des einen Kontingenzbeweises, wonach die Welt sowohl auf ihr Sein wie auf ihren Ursprung und ihr Wesen untersucht allseitig als bedingt und zufällig erscheint und nur durch das sie bedingende Absolute als

ausreichende Ursache ihres Daseins begriffen und erklärt werden kann.[1]

Schell sagt von dem Kontingenzbeweis: „Dieser Gottesbeweis ist grundlegend, weil er das ganze Sein umfaßt und jedes Sein in seiner ganzen Tiefe würdigt. Er kommt dabei zur Erkenntnis, daß kein Tatbestand in sich selber gründe, also jeder einer höheren Begründung bedürfe. Die Ursache dieses Bedürfnisses liegt in der inneren Endlichkeit der Welt oder in der Unvollkommenheit dessen, was sie ist und wie sie existiert . . . Es besteht kein innerer und notwendiger Zusammenhang zwischen dem, was die Welt ist, und der Tatsache ihrer Existenz: das ist der erfahrungsmäßige Tatbestand, von dem der Kontingenzbeweis ausgeht . . . Die Kontingenz der Welt bedeutet ihre innere Zufälligkeit, jene innere Beschränktheit ihres Wesens und jene innere Schwäche ihres Daseins, vermöge deren sie den denkenden Menschenverstand von jeher zu der Frage nötigte: Warum ist denn die Wirklichkeit gerade so und nicht anders beschaffen? Besteht denn nicht eine innere Notwendigkeit, daß gerade diese Welt existiert und nicht eine andere, bessere und vollkommenere?“[2]

Der Grundgedanke dieses Beweises ist immer folgender: „Da Unvollkommenes existiert, dessen Dasein eben wegen seiner Unvollkommenheit innerlich unverständlich ist, so muß auch das Vollkommene existieren, weil allein das Vollkommene innere Notwendigkeit, Verständlichkeit, das Recht und die Kraft hat zur eigenen Existenz und zur Verwirklichung der anderen Existenzen.“[3]

Die Formulierung des Beweises ist eine sehr verschiedene.

Am kürzesten faßt ihn Gutberlet: „Es muß ein notwendiges, also durch seine Wesenheit zum Dasein bestimmtes Wesen, ein ens a se existieren, wenn überhaupt etwas existiert. Denn es ist evident, daß nicht alles von einem

[1] Schill, Theol. Prinzipienlehre 79—80.
[2] Schell, Gott und Geist II 1—2. [3] A. a. O. 121.

anderen sein kann. Wäre alles von einem anderen, so wäre ja kein anderes mehr da, von dem alles sein sollte.“[1]

Die prägnanteste Form hat ihm Braig gegeben:

Obersatz: Jedes Seiende, soweit die Wahrnehmung im Reich des Materiellen, Lebendigen und Geistigen dringen mag, existiert auf Grund und in Kraft von anderen Seienden, welche seine Voraussetzung bilden.

Untersatz: Alle Seienden zusammen können nicht existieren auf Grund und in Kraft einer anderen, in gleicher Linie der Bedingtheit liegenden Seinsposition. Denn welche konkrete Realform im Bereich des dreigeteilten Weltseins man nehmen möchte zum letzten Sein, das die gesetzte Allheit vollzählig machen würde: immer müßte das letzte Andere gedacht werden können ohne Grund und existieren ohne reale Voraussetzung.

Schlußsatz: Es muß angesichts der ausnahmslosen Bedingtheit des wirklichen Daseins ein Etwas existieren, welches zu seiner Existenz der Voraussetzung eines „Anderen“ nicht bedarf: ein Etwas, welches schlechthin unbedingt, einfach und durch sich ist, — unverursacht, unveränderlich, immer seiend, notwendig, an sich selbst genügender Realgrund und durch sich selbst wirksame Ursache. Dieses Etwas ist der Absolute.[2]

Vosen zerlegt den Beweis in zwei Argumente in der Weise, daß das erste vor allem gegen den Pantheismus, das zweite gegen den Materialismus sich richtet.

1. Kosmologischer Beweis gegen den Pantheismus.

I. Es existiert ungewordenes, unverursachtes Sein:

A. Weil die Reihen des gewordenen Seins nicht anfangslos sein können.

B. Weil unverursachtes Sein ohne verursachtes, nicht aber verursachtes ohne unverursachtes Sein möglich ist.

II. Unverursachtes Sein ist notwendig unendlich vollkommenes Sein.

---

[1] Gutberlet, Apologetik II[3] 185.

[2] Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 182—184.

III. Also existiert unendlich vollkommenes Sein = göttliches Sein = Gott.

IV. Unendlich vollkommenes Sein kann nur ein einziges sein, also kann nur ein einziger Gott existieren.

V. Gott als unverursachtes und einziges Sein muß von allem verursachten und mehrfachen Sein, wie es der Welt eignet, wesentlich verschieden sein.

VI. Folglich existiert nur ein einziger, von der Welt verschiedener Gott.

2. Kosmologischer Beweis gegen den Materialismus.

I. A. Die vom Materialismus behauptete anfangslose Ewigkeit von Materie und Kraft, mag man sie pantheistisch oder atheistisch verstehen, läßt sich nicht beweisen, zumal er Materie und Kraft nicht einmal zu definieren versteht.

B. Weder Materie noch Kraft können anfangslos, ewig sein.

II. Materie und Kraft können nicht die Ursache alles gegenwärtigen Seins sein.

A. Das organische Leben fordert eine andere und zwar schöpferische Ursache, die nur eine göttliche und einzige, Gott sein kann.

B. Der menschliche Geist fordert eine andere und zwar geistige und schöpferische Ursache, die nur eine göttliche und einzige, Gott sein kann.

III. Also existiert eine von Materie und Kraft verschiedene, geistige, schöpferische, göttliche und einzige Ursache, ein geistiger Schöpfergott.[1]

Auch Schell führt den Beweis in zweifacher Form, als Kontingenz- und Kausalitätsbeweis.

Bei ersterem geht er aus von der Betrachtung der Welt und der Dinge unter dem Gesichtspunkt ihrer Tatsächlichkeit und untersucht, in welchem Verhältnis Wesensbeschaffenheit und Dasein der tatsächlichen Welt und Dinge zueinander stehen. Dabei findet er, daß keine innere

[1] Vosen, Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner[4] 247—288. Freiburg 1881.

Zusammengehörigkeit der beiden besteht, sondern daß die Welt und die Dinge kontingent, zufällig, rätselhaft sind. Der letzte zureichende Grund des Daseins der Welt kann weder die Materie noch der menschliche Geist noch ein innerweltlicher Geist, wenn es einen solchen gäbe, sein, denn die Materie hat keine innere Notwendigkeit in ihren Grundeigenschaften noch auch in der Art ihrer Veränderung und Wechselwirkung, sie hat alle sekundären Merkmale der Zufälligkeit an sich: Endlichkeit, Teilbarkeit, Vielheit, Veränderlichkeit, Bedingtheit, Zeitlichkeit; der menschliche Geist wie jeder innerweltliche zeigt genug Merkmale, daß er nicht durch sich selber besteht, daß er verursacht ist durch eine höhere Ursache, daß er kontingent ist.

Der zureichende letzte Grund für das Dasein der Welt kann nur der unendliche Geist von schrankenloser Vollkommenheit sein.[1]

Beim Kausalitätsbeweis geht er aus von der Betrachtung der Welt und der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ursächlichkeit. Alles steht in ursächlichem Zusammenhang mit Früherem und Späterem; alles stammt aus dem Vergangenen und erzeugt anderes . . . Die Ursächlichkeit ist das Band, das die Vielheit der in Raum und Zeit auseinanderliegenden Dinge zur Einheit des Weltganzen verknüpft; die Ursächlichkeit ist auch das einzige Mittel, das uns Einsicht in den Tatbestand der Erfahrungswelt verschaffen kann, und zwar in demselben Maße, in dem die Tatsachen auf eine vollkommene und hinreichende Ursächlichkeit zurückgeführt werden. Die in der Welt vorhandene Ursächlichkeit bedarf eines Erklärungsgrundes; dieser kann nicht in der Welt selbst liegen; Schell beweist dies

1. aus dem Anregungsbedürfnis oder aus der Abhängigkeit der Naturursächlichkeit;

2. aus dem vorbereitenden Charakter der Naturursächlichkeit, die eine Ergänzung durch eine eigentliche, vollkommene Ursache fordert;

[1] Schell, Gott und Geist II 1—21.

3. aus der Existenz von Leben, Seele und Geist, die weder als Wirkung noch als Ursache aus dem Naturzusammenhang abzuleiten, sondern nur aus dem unmittelbaren Gedanken und Willen des Schöpfers zu erklären sind.

Der Erklärungsgrund aller Ursächlichkeit kann nur eine oberste Ursache sein, die von keiner anderen irgendwie abhängig ist, der absolute Geist.[1]

Doch darf man diese Ursache nicht „Selbstursache" nennen, wie der wenig glückliche Ausdruck Schells lautet, in dem Sinne, daß Gott durch seine eigene Tätigkeit sein eigenes Sein hervorbrächte; bei Gott kann ich nach einer weiteren Ursache nicht mehr fragen.

Schell glaubte an der Selbstursächlichkeit Gottes festhalten zu müssen, weil man sonst den gegnerischen Einwand nicht lösen könne, daß nämlich durch die Annahme eines Gottes an die Stelle des kosmologischen ein neues theologisches Rätsel gesetzt werde. Darauf erwidert Reinhold mit Recht: „Durch die Selbstursächlichkeit wird dieses theologische Rätsel jedenfalls nicht gelöst, im Gegenteil, es wird eine begriffliche Unmöglichkeit in das Wesen Gottes hineingetragen."[2]

In ganz eigenartiger Weise führt endlich Schanz den kosmologischen Gottesbeweis. Er entwickelt ihn in vier Stadien.

Im ersten — Anfang und Ende — gibt er den Gedanken des aristotelischen Bewegungsbeweises, indem er die Notwendigkeit des Anfangs dartut, welchem der Atheismus auf keinem der vielen versuchten Wege entrinne, und findet dabei als zureichende Ursache den über alle Ursachen hinausliegenden Urgrund.

Das zweite Stadium — Leben — aus der Tatsache des Lebens, erweist den Urheber alles Seins als lebendigen, als das höchste Sein, als höchstes Leben.

Durch das dritte Stadium — Pflanze und Tier — aus der Mannigfaltigkeit der Lebensformen, „erweist sich

---

[1] Schell a. a. O. 145— 180.

[2] Reinhold, Die Welt als Führerin zu Gott 79.

uns die erste Ursache nicht bloß als lebendige, sondern als eine geistige, denn sie muß höher stehen als die mit Bewußtsein begabten Tiere".

Das vierte Stadium — Tier und Mensch —, vermittelt durch die Erkenntnis der Geistigkeit und Sittlichkeit des Menschen, fordert zur Erklärung der selbständigen Persönlichkeit des Menschen die absolute Persönlichkeit des Schöpfers: „Die Ursache eines selbstbewußten, sittlich freien, persönlichen Wesens muß absolute Intelligenz, absolute Freiheit, absolute Persönlichkeit sein."[1]

Welcher Gedanke Schanz bei dieser Fassung des Beweises leitete, sagt er uns selbst: „Ich habe es möglichst vermieden, nur die logischen Folgerungen geltend zu machen, um dem Vorwurf zu begegnen, daß nur die Gedanken und Begriffe hypostasiert werden. Ich wollte auch weniger den Schluß von der Existenz eines wirkenden Seienden auf jedem Punkt der Kausalität auf ein der Gesamtheit derselben zugrunde liegendes und von ihr verschieden wirkendes Seiendes ziehen, als vielmehr empirisch die Gesamtheit der wirkenden Dinge bis zum Anfang hinauf verfolgen, um hier auf den Punkt hinzuweisen, welcher auch den Empiriker zwingt, über das Gebiet der Erfahrung hinauszugehen."[2]

Auf den erwähnten Grundgedanken ruhen all die verschiedenen, verschieden bezeichneten Einzelbeweise, in welche andere, wie Hontheim,[3] Bödder,[4] Lehmen,[5] den kosmologischen Kontingenzbeweis zerlegen; doch wollen wir nicht weiter darauf eingehen. Nur auf zwei Argumente, die man auf Grund neuerer naturwissenschaftlichen Entdeckungen auf dem Gebiete der Biologie und Kalorik konstruiert, wollen wir noch einen kurzen Blick werfen; es sind dies das sog. biologische und das entropologische Argument.

[1] Schanz, Apologie I[3] 174—399.
[2] A. a. O. 198.
[3] Hontheim, Theodicaeae 108 sqq.
[4] Bödder, Theologia naturalis 23—51.
[5] Lehmen, Theodizee[2] 27—58.

Der biologische Gottesbeweis.

Die moderne Naturwissenschaft hat ohne Zweifel festgestellt, daß das organische Leben nicht immer existiert, daß es einmal angefangen hat. Aus der unorganischen Materie und Kraft konnte es nicht entstehen; es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen unorganischer Materie und Organismus.[1]

Die sog. generatio aequivoca, die Urzeugung, gehört ins Reich der Fabel.[2]

Die Helmholtzsche Hypothese,[3] es könnten die ersten Lebenskeime von einem anderen Himmelskörper auf die Erde gekommen sein, ist zunächst unwahrscheinlich, sodann erklärt sie das Rätsel vom Ursprung des Lebens nicht, sondern schiebt es nur eine Stufe weiter zurück.

So ergibt sich aus der Tatsache des Lebens die Notwendigkeit einer schöpferischen, außerweltlichen Ursache, und diese ist Gott. Auf solche Weise verwerten Hontheim,[3] Bödder,[4] Reinhold[6] die biologischen Tatsachen zu einem selbständigen Argument, während andere, wie Schell, Schanz, Vosen, wie schon erwähnt, dieselben nur als Moment im kosmologischen Kontingenzbeweis betrachten.

Der entropologische Gottesbeweis.

Wie man aus der Biologie einen Gottesbeweis ableitet, so benützt man auch die von den Physikern entwickelten Lehren von der Energie und Entropie zu einem Argument für Gottes Dasein und nennt es das entropologische. Die Grundlage desselben bilden die zwei Sätze:

[1] Gutberlet, Naturphilosophie. Münster 1894. 168 ff.
[2] Pesch T., Welträtsel. 1892. I 174.
[3] Helmholtz, Populäre wissenschaftl. Vorträge. 1876. H. 3. 139.
[4] Hontheim, Theod. 196—202.
[5] Bödder, Theol. nat. 67—68.
[6] Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit 111—120. Vgl. Schill, Prinzipienlehre 84—88. König, Schöpfung 152—174. Duilhé-Braig, Apologie des Christentums 249—404. Freiburg 1889. Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 178—180.

1. Die Energie der Welt ist konstant (Robert Mayer, bezw. Clausius).

2. Die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu (Clausius).

Aus dem Energie- und Entropiesatz folgt:

a) Die Naturprozesse haben einen zeitlichen Anfang gehabt.

b) Die Welt hat einen zeitlichen Anfang, hat zugleich mit den Naturprozessen zu existieren begonnen; darum ist sie

c) erschaffen worden und folglich existiert

ein allmächtiger und allweiser Schöpfer, Gott.

Denn hat die materielle Welt samt ihren Energien in der Zeit begonnen, so verlangt sie eine außerweltliche Ursache. Diese mußte nicht nur alle Bestandteile, welche die Welt ausmachen, ins Dasein rufen, sondern sie auch mit jenen Eigenschaften und Kraftanlagen ausrüsten, welche die ganze künftige durch Jahresmillionen geordnet sich abwickelnde Weltaus- und -umgestaltung wie im Keime in sich schlossen und diese unfehlbar von selbst verwirklichten. Da nun aber in dieser Entwicklung ein überaus weiser Plan sich kundgibt, so mußte die hervorbringende Ursache einen höchstverständigen Geist haben, welcher die Naturkräfte und -gesetze nicht bloß ihrem innersten Wesen und Wirken nach genau erkannte, sondern sie auch ersonnen und in das Wesen der Naturkörper unauslöschlich hineingeschrieben hat.[1]

Denjenigen, welche den Schluß bestreiten, indem sie einwenden, jener Endzustand sei kein absolutes Weltende, hinsichtlich Raum und Zeit sei die Unendlichkeit der

[1] Vgl. Dressel L., Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiesatzes Stimmen aus M.-Laach 76 (1909) 150—160. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung 18—30. Bonn 1875. Gutberlet, Apologetik I³ 209—219; Naturphil. 68 ff. Hontheim, Theod. 192—196. Bödder, Theol. nat. 66—67. König, Schöpfung und Gotteserkenntnis 92—108. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit 104—110. Schill, Prinzipienlehre 88—90. Schanz, Apologie I³ 193—196.

Welt für uns ein wirklicher Rückschritt ins Unendliche, erwidert Schanz:

„Was ist jene Unendlichkeit anders als eine Voraussetzung? Wäre aber dem so, wie soll ein neuer Anfangszustand geschaffen werden? Wer bewirkt den Umschlag von der Positivität in die Negativität? Es kehren alle Fragen in gesteigertem Maße wieder, denn die endliche Ausgleichung kann dem ursprünglichen Gasball nicht gleich sein, weil die bewegenden Kräfte durch die Wärme aufgezehrt sind."[1]

Doch verkennt man auf katholischer Seite nicht, daß „der Beweis der einzelnen Vordersätze unseres Argumentes manche Schwierigkeiten bietet und in der Tat bei vielen Autoren mehr oder weniger zu wünschen übrig läßt, mit zu großer Oberflächlichkeit abgemacht wird, so daß sich die mit scheinbarer Erudition und mit Aplomb vorgetragenen Beweise nicht selten bei näherer Prüfung als unhaltbare Scheinbeweise entpuppen".[2] Insoweit stimmt Dressel der scharfen Kritik Isenkrahes an dem Entropiebeweis bei. Dagegen glaubt er, daß diejenigen, welche die Schwierigkeit des Entropiebeweises für die zeitliche Erschaffung der Welt so hoch einschätzen, daß sie sogar die Möglichkeit einer durchschlagenden Beweisführung leugnen (Isenkrahe), die Schwierigkeit übertreiben. Ihm scheint vielmehr der Beweis bei vorsichtigem und bedächtigem Vorgehen nicht allzu schwer geführt und auch in allgemein verständlicher Fassung auf mehr als eine Weise vorgelegt werden zu können.[4]

Schauen wir nun nochmals zurück auf den ganzen Beweis und prüfen wir das Resulat, das er uns liefert, so scheint es auf den ersten Blick, als ob der Kontingenzbeweis nichts weiter dartue als einen absoluten Urgrund

[1] Schanz, Apologie I[3] 197.

[2] Dressel a. a. O. 150.

[3] Isenkrahe, Über die Verwendung mathematischer Argumente in der Apologetik. Natur und Offbg. 52 (1906) 705—726.

[4] Dressel a. a. O. 150—151.

der Welt, das Sein der unbedingten Substanz, aber nicht den persönlichen, außer- und überweltlichen Gott.

Gewiß finden wir kraft des Schlusses von der Kontingenz der Weltdinge zunächst nur das Absolute, das unbedingte, notwendige ens a se, in dem die wichtigsten Merkmale des Gottesbegriffs: Leben, Geistigkeit, Freiheit, Persönlichkeit nicht direkt enthalten sind. Aber diese Eigenschaften ergeben sich sofort als denknotwendige Qualitäten des ens a se, der causa essendi, einmal durch Inhaltsanalyse des Begriffes ens a se, sodann durch Betrachtung der Weltwesen, deren zureichender Existenzgrund das ens a se ist. Denn die Ursache muß mindestens so vollkommen sein als die Wirkung, und die Wirkung besteht ja in dem nach Materie, Leben und Geist bedingten Weltsein. Hätte das Wesen, das der zureichende Grund für die Existenz der Weltdinge sein soll, nicht Erkenntnis und freien Willen, so hätte es nicht die verschiedenen möglichen Grade der Seinsvollkommenheit erdenken und aus ihnen den bestimmten Grad auswählen und verwirklichen können. Darum muß die erste Ursache intelligent sein, weil Freiheit ohne Einsicht nicht möglich ist; sie muß Schöpfer sein, weil sie zwischen Sein und Nichtsein der Weltdinge frei bestimmte.

Mit Recht sagt daher Schenach:[1] „Wird der kosmologische Beweis nur gehörig entwickelt, so tut er wirklich dar, daß, wenn etwas ist, Gott im vollen Sinne notwendigste Voraussetzung sein muß.“ Neuere Apologeten wie Schanz, Schell, Braig, Bödder, Lehmen, Vosen betrachten daher den Beweis noch nicht als abgeschlossen, wenn ein ens a se, ein ens incausatum gefunden ist, sondern führen ihn weiter zum persönlichen Gott.[2]

[1] Schenach, Metaphysik 91. Innsbruck 1866.

[2] Vgl. Schill, Prinzipienlehre 90. Gutberlet, Apologetik I[3] 181. Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 184. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit 49.

§ 12.

Einwände gegen den kosmologischen Kontingenzbeweis.

Der Kontingenzbeweis ist von grundlegender Bedeutung im System der Gottesbeweise. Darum richten sich aber auch die Angriffe der Gegner vorzüglich gegen denselben. Von drei Seiten kommen diese Angriffe, nämlich

1. vom Kritizismus,
2. vom Pantheismus,
3. vom Materialismus.

Der Abwehr dieser Angriffe widmet die katholische Apologetik eine besondere Sorgfalt.

a) Einwände von seiten des Kritizismus.

Der Hauptvertreter dieser Einwände ist Kant. Auf Grund seiner Erkenntnistheorie, wonach wir nur die Erscheinung, das Phänomenon, nicht aber den Gegenstand selbst, das Ding an sich, das Noumenon erkennen, muß Kant die Möglichkeit einer objektiven Gotteserkenntnis leugnen. Von zwei Seiten geht er auch gegen den kosmologischen Gottesbeweis vor.

Er stellt zunächst in der transzendentalen Dialektik sein „System der transzendentalen Ideen“ fest in drei Klassen, nämlich der psychologischen, kosmologischen, theologischen Idee. Alsdann sucht er die darauf gebauten Schlüsse als hinfällig zu erweisen, die „eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse“ zu nennen seien, „Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen und vielleicht nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann“.[1]

Bezüglich der kosmologischen Idee bestehen die Sophistikationen in den vier Antinomien der reinen Vernunft, in welchen man über „Weltgröße, Weltinhalt, Weltordnung und Weltexistenz“ sowohl Thesis als Antithesis beweisen

[1] Kant, Kritik d. r. V. 317, 321—22.

könne, was Kant auch auf zwei Paralleltafeln getan zu haben glaubt. Für unsere Zwecke kommen vor allem die erste und vierte Antimonie in Betracht. Sie lauten:

I. Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raum, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich.

IV. Thesis: Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist.

Antithesis: Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Ursache.[1]

Beide Sätze, obwohl kontradiktorische Urteile, sind nach Kant stringent beweisbar.

Woher dieser Widerspruch, wie löst er sich: „Den Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik" findet Kant im transzendentalen Idealismus, wonach „alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben."[2]

„Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialektischen Argument: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben, folglich etc." Doch der Schluß ist falsch, weil „der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transzendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs nimmt, folglich derjenige dialektische Betrug darin angetroffen wird, den man Sophisma figurae dictionis nennt". Darum können „beide streitende Teile mit Recht als solche, die ihre Forderung auf keinen gründlichen

[1] Kant a. a. O. 346 ff., 360, 381. [2] A. a. O. 407.

Titel stützen, abgewiesen werden", denn sie können überführt werden, „daß sie um nichts streiten, und ein gewisser transzendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen ist". Denn „wenn zwei einander entgegengesetzte Urteile eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so fallen sie, unerachtet ihres Widerstreits . . . alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte".[1]

Der ganze Beweis kommt also auf den einen Gedanken Kants hinaus: Wir erkennen nicht das „Ding an sich", sondern nur die Erscheinungen der Dinge, wir haben keine objektive Erkenntnis der Welt, darum auch keine Gotteserkenntnis. Aber wenn das wirklich so wäre, so setzt sich ja Kant mit sich selbst in Widerspruch, denn sein Fundamentalsatz in der Erkenntnistheorie ist doch nicht in der Erfahrung gegeben, sondern ein Urteil über etwas Übersinnliches. Was soll denn überhaupt die ganze Kritik über die sog. Antinomien?[2]

Nach der Kritik der kosmologischen Idee wendet sich Kant zur theologischen Idee, „dem Ideal der reinen Vernunft".[3]

„Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich: der physikotheologische, der kosmologische und der ontologische Beweis."[4] Den letzteren weist er als unmöglich ab;[5] sodann formuliert er den kosmologischen falsch, als schließe er von der zum voraus gegebenen unbedingten Notwendigkeit irgendeines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität", sein „nervus probandi sei der Satz: ein jedes schlechthin notwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen". „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst; also existiert ein absolut notwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlußfolge

[1] Kant a. a. O. 413—416.
[2] Vgl. Gutberlet, Monismus 192. Schill, Prinzipienlehre 91—93.
[3] Kant, Kritik d. r. V. 459 ff. [4] A. a. O. 475.
[5] A. a. O. 476—483.

aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein des Notwendigen."

Dann behauptet K., der Beweis schließe noch weiter, suche nach einem Begriff von einem Ding, dem er das Prädikat der absolut notwendigen Existenz zulegen könne, und finde es im allerrealsten Wesen und schließe dann: es existiert ein notwendiges Wesen notwendigerweise." „Es ist aber klar," bemerkt K. hierzu, „daß man hierbei voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität tue dem Begriff der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schließen; ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweis annimmt und zugrunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Notwendigkeit ist ein Dasein aus bloßen Begriffen."[1] Alsdann wirft er ihm vor, „daß er eine ignoratio elenchi begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußsteig zu führen, aber nach einem kleinen Umschweif uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir seinetwegen verlassen hatten".[2]

Schließlich soll sich „in diesem kosmologischen Argument ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen halten".[3] Solcher dialektischen Anmaßungen zählt Kant vier auf:

1. Der transzendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der bloß intellektuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen synthetischen Satz wie den der Kausalität hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs als nur in der Sinnenwelt, hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinauszukommen.

2. Der Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der

[1] Kant a. a. O. 484—486. [2] A. a. O. 487. [3] A. a. O. 488.

Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schließen, wozu uns die Prinzipien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger diesen Grundsatz über dieselbe (wohin diese Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können.

3. Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft in Ansehung der Vollendung dieser Reihe dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Notwendigkeit stattfinden kann, wegschafft und, da man alsdann nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffs annimmt.

4. Die Verwechslung der logischen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerspruch) mit der transzendentalen, welche ein Prinzipium der Tunlichkeit einer solchen Synthesis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrung gehen kann usw."[1]

Das sind gewiß Anschuldigungen, die den kosmologischen Beweis um alles Ansehen bringen müßten, wenn sie wahr wären. Nun ist es aber durchaus unrichtig, daß der kosmologische Beweis vom notwendigen auf das allerrealste Wesen schließe, daß er die Existenz Gottes aus dem Begriff des allerrealsten Wesens herleite. Die Existenz Gottes wird hier vielmehr bewiesen als die absolut notwendige Voraussetzung unserer und der Welt Existenz. Der kosmologische Beweis schließt vom Tatsächlichen auf Tatsächliches, auf Grund des Ursachgesetzes. Dieser Schluß bleibt gültig, wenn auch das erschlossene Wesen nicht unmittelbar Gegenstand der Erfahrung ist, sondern nur mittelbar in seinen Wirkungen. Wir erkennen da die Existenz Gottes unter dem Attribut der schlechthin notwendigen Existenz. Dadurch ist festgestellt, daß ein Wesen existiert, welches von der Art ist, daß seine innere Natur es mit sich bringt, nicht nicht-existieren zu können. Daraus

[1] Kant a. a. O. 488. Vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie 3, 582 ff., wo die Kantschen Gedanken viel klarer wiedergegeben sind.

lassen sich dann auf analytischem Wege eine Reihe weiterer Bestimmungen ableiten.[1]

„Der kosmologische Beweis hat keine Pflicht übernommen," sagt Rolfes,[2] „das Dasein eines allervollkommensten Wesens zu beweisen; er tut seine Schuldigkeit, wenn er ein aus sich notwendiges Wesen gewiß macht. Das wird von Kant ganz und gar außer acht gelassen. Er behandelt die Momente der absoluten Notwendigkeit des Daseins und der unendlichen Realität der Wesenheit als unzertrennlich, gleich als ob so lange nichts bewiesen wäre, als nicht die absolute Vollkommenheit des notwendig Seienden in Evidenz gestellt sei. Außerdem begeht er einen ganz unverzeihlichen Mißgriff, jene Folgerung, wodurch man aus der Notwendigkeit die Vollkommenheit des Seins erschließen kann, mit dem ontologischen Argument, das umgekehrt aus der Vollkommenheit die Notwendigkeit gewinnt, in einen Topf zu werfen. Er übersieht nämlich entweder, daß der Schluß von dem notwendigen Dasein auf die Vollkommenheit das Dasein eines notwendigen Wesens als rechtmäßig bewiesen voraussetzt, während das ontologische Argument das allerrealste Wesen nur als gedacht annimmt, oder er hat den logischen Faden, der das Moment der Notwendigkeit und Vollkommenheit verknüpft, nicht herausgefunden."

Der kosmologische Gottesbeweis schließt also aus der in der Erfahrung gegebenen Existenz kontingenter Dinge auf die Existenz eines absolut Notwendigen als Ursache des Kontingenten. Er ist darum vollständig verschieden vom ontologischen Beweis und enthält anderseits keineswegs „ein ganzes Nest dialektischer Anmaßungen". Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß diese „dialektischen Anmaßungen" im Grunde alle in verschiedenen Wendungen wiederholen, daß wir mit unseren Begriffen und Prinzipien das unwahrnehmbare Seiende erreichen wollten, während

[1] Vgl. Geyser, Das phil. Gottesproblem 151—152. Schill, Prinzipienlehre 96.

[2] Rolfes, Die Gottesbeweise 279. Vgl. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit 201.

wir doch nur von den empirischen Gegenständen wissen könnten, ob und was sie seien.[1]

Die Anmaßungen sind auf seiten Kants.

Was die „erste Anmaßung" betrifft, so erwidert Schill: „Jeder richtige Schluß geht vom Gegebenen auf Nichtgegebenes. Das Gegebene darf ich nicht auf das empirisch Gegebene beschränken, ist doch auch sogar Sinnliches infolge Entfernung, Vergangenheit wahrhaft gegeben und doch empirisch nicht erreichbar, ebenso das Übersinnliche. Die notwendigen Voraussetzungen des Empirischen sind und müssen sein Wirklichkeiten, sonst hätten sie das Empirische nicht hervorbringen können."[2] Mit dem Kantschen Prinzip ist jede objektive Erkenntnis in Frage gestellt.

Zur „zweiten Anmaßung" bemerkt Geyser treffend: „Nun, wer sich eine unendliche Kette von zufälligen, d. i. kontingenten Dingen denkt, denkt sich eben unendlich viele kontingente Dinge, oder er denkt sich unendlich oft Dinge, deren Dasein eine Ursache verlangt oder die bedingt sind. Es ist aber ein ebenso evidenter Widerspruch, zu sagen, daß nur Bedingtes und kein Unbedingtes existiere, als es einen Widerspruch einschlösse, sich etwa unendlich viele Bilder zu denken, die alle Kopien voneinander wären, ohne daß eines derselben nicht Kopie, sondern nur das Original wäre."[3] Die bedingten Dinge bedürfen unter allen Umständen zu ihrem Sein und Wirken eines unbedingten Seins- und Tätigkeitsgrundes.

Was sodann die „dritte Anmaßung" anbelangt, so gibt sich unsere Vernunft keiner falschen Selbstbefriedigung hin, wenn sie beim Begriff des unbedingt notwendigen Wesens stehen bleibt. Zwar können wir die Notwendigkeit Gottes nicht in sich selbst erkennen und näher bestimmen, aber wir können seine Natur und die Art seiner Tätigkeit, nachdem wir seine Existenz festgestellt haben, untersuchen

[1] Geyser, Das phil. Gottesproblem 152.
[2] Schill, Prinzipienlehre 94.
[3] Geyser a. a. O. 152.

und so zur Erkenntnis seiner Einzigkeit, unendlichen Vollkommenheit und Persönlichkeit gelangen.[1]

Endlich existiert die „vierte Anmaßung“ überhaupt nicht; der kosmologische Beweis schließt nicht vom Begriff des vollkommensten Wesens auf sein Dasein, wie der ontologische Beweis, sondern von Tatsächlichem auf Tatsächliches als Grund des Tatsächlichen, vom Dasein des bedingt Wirklichen auf das Dasein des unbedingt Wirklichen. „Dies ist weit weniger eine ‚dialektische Anmaßung‘, als wenn Kant das Dasein Gottes als Postulat der praktischen Vernunft zugibt. Denn letzteres ist ein Übergang vom Gedachten zum Wirklichen, wenn auch aus Vernunftbedürfnis und nicht aus Erkenntnisurteil.“[2]

b) Einwände von seiten des Monismus.

D. F. Strauß erhebt gegen den Kontingenzbeweis folgende zwei Einwände:

1. Das vom Kontingenzbeweis erschlossene notwendige Wesen braucht kein persönliches zu sein.

2. Auf dem Wege der Schlußfolgerung komme man über die Welt nicht hinaus. Wenn auch von den Weltdingen jedes seinen Grund in einem anderen habe, so sei doch für die Gesamtheit derselben nicht eine Ursache anzunehmen, deren Wirkung die Welt wäre, sondern eine Substanz, deren Akzidentien die Weltwesen sind. Es ergebe sich nur ein auf sich selbst ruhendes, im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes Universum.[3]

Pesch nennt diesen ersten Einwand den gediegensten.[4] Man antwortet darauf: Der Grundgedanke des Gottesbeweises ist der: Aus dem wirklichen Dasein der Welt

[1] Vgl. Lehmen, Theodizee[2] 38—39.

[2] Schanz, Apologie I[3] 199. Vgl. auch Vosen, Das Christentum 154—57. Pesch, Die Verurteilung des Beweises für das Dasein Gottes durch die moderne Naturwissenschaft. Stimmen aus M.-Laach 11 (1876) 132. Hontheim, Theodic. 280—81.

[3] Strauß, Alter und neuer Glaube 252. Bonn 1882.

[4] Pesch, Die Verurteilung des Beweises usw. Stimmen aus M.-Laach 11 (1876) 124.

wird das wirkliche Dasein Gottes als das ens a se geschlossen. Aus der Aseität aber erkennen wir in weiterer Schlußfolgerung die Unendlichkeit, Einheit, Geistigkeit, also Persönlichkeit Gottes. Ferner das Wesen, das kontingente Dinge schafft, muß eine causa libera sein; das ens a se, das den Menschen und seine vernünftige Seele, das also Persönlichkeiten hervorgebracht hat, muß doch mindestens so vollkommen sein als seine Wirkung.

Was den zweiten Einwand betrifft, man komme auf dem Wege einer ordentlichen Schlußfolgerung nicht über die Welt hinaus, so ist zunächst zu beachten, daß der Schluß vom verursachten Endlichen auf das Absolute nicht sprunghaft ist; denn das Bedingte kommt dabei nicht als Seinsgrund, sondern als Erkenntnisgrund in Betracht. Ferner, unsere Vernunft verlangt für die Weltdinge, die alle einzeln den Grund ihres Daseins außer sich haben, ein ganz anderes Wesen als die Gesamtheit der Weltdinge. „Ein auf sich selbst ruhendes Universum ist blühender Unsinn.“[1]

Eingehend beschäftigt sich Schell mit den beiden Grundsätzen des Straußschen Einwands: Was vom Einzelwesen gelte, gelte deshalb noch nicht vom Weltganzen; was von den Erscheinungen auszusagen sei, gelte noch nicht von der Substanz, vom Wesensgrund.

Auf den ersten Satz erwidert er: „Es gibt allerdings Gesamtheiten im Sinne von Kollektivganzen, welche Träger eigentümlicher Eigenschaften sind, wie Gemeinde, Heer, Kirche, Schule usw. Was von diesen gilt, braucht noch nicht von den Einzelwesen zu gelten, aus welchen die Kollektiveinheit besteht. Allein das bezieht sich nur auf solche Eigenschaften, welche durch das Zusammenwirken oder Zusammensein von mehreren Menschen . . . entstehen, aber nicht auf solche Eigenschaften, die einen eigentümlichen Wesens- oder Einheitsgrund voraussetzen,

[1] Vgl. Hontheim, Theodic. 121—22. Schill, Prinzipienlehre 96. Lehmen, Theodizee[2] 40. Weber, Christl. Apol. 64. Pesch, Die Verurteilung des Beweises für das Dasein Gottes 117. Dippel, Die beiden Grundfragen der Gegenwart 209. Freib. 1877; u. a.

wie dies der Fall ist bei den „innerlichen Wesen", „Seele und Geist".

Die Welt ist und bleibt eine Gesamtheit von Weltkörpern und Stoffmassen, von Lebensbedingungen in minder geschlossener Einheit und von einzelnen Bewohnern. Bei den Lebens- und Daseinsbedingungen hat weniger die Einheit eine Bedeutung als der Vorrat und die Masse — die materielle Seite; bei den Bewohnern steht die lebendige Einheit im Vordergrund. Folglich kann auch die Welt als Ganzes nicht Eigenschaften haben, die sie nur als ein neues Wesen haben könnte, wie die Pflanze im Unterschied von ihren Gliedern und ihrer Nahrung eine Menge von Eigenschaften hat.

Allein jene Eigenschaften, auf welche es hier ankommt, kann die Welt nicht einmal als neues Wesen haben: die Ewigkeit, Vollkommenheit, Selbstwirklichkeit, Gesetzmäßigkeit, Unbedingtheit . . . Solche Verschiedenheit in ihren Eigenschaften müßte indes die Welt aufweisen, wenn sie der Erklärungsgrund ihrer eigenen Existenz und Beschaffenheit sowie aller ihrer Bestandteile und ihrer Bewohner sein sollte.

Alle Eigenschaften, welche Gott beigelegt werden, bereiten ebensoviele Nötigungen, beim Suchen nach einem Erklärungsgrund der Wirklichkeit über die Welt als Weltall und Gesamtheit hinauszugehen."[1]

Den zweiten Satz, man komme auf dem Wege der ordentlichen Schlußfolge über die Welt nicht hinaus, weist er zurück mit folgenden Erwägungen: „Wenn der Monismus die Erscheinungen von der Wesenheit trennt, so schafft er eine Gespensterwelt, um in ihr Dunkel zu flüchten vor der Erkenntnis Gottes. Ein verborgenes, unbekanntes, ganz anders geartetes und geheimnisvolles Wesen in der Tiefe des Weltganzen und hinter dem Schleier der Erscheinungswelt soll durch seine unbekannten Vorzüge all das leisten, was eben die Annahme Gottes notwendig macht . . .

[1] Schell, Gott und Geist II 62—65.

Forderung des wissenschaftlichen Denkens ist: Wir müssen über die Welt hinaus, wenn wir den hinreichenden Grund in der Welt selbst nicht finden können. Die Vernunft mag wohl den Versuch machen, die Welt aus sich selbst zu erklären; wenn sie mit diesem Versuch indes grundsätzlich scheitert, dann soll sie wieder zu sich selbst kommen und die hinreichende Erklärung der Welt dort suchen, wo sie allein sein kann, wenn sie nicht in der Welt selber zu finden ist, über der Welt, in Gott . . .

Die Welt ist nicht geeignet, als einheitliches Wesen gefaßt und erklärt zu werden . . .

Obige Grundsätze, mit welchen sich der Monismus einführt, sind keine Axiome, sondern Gewalttaten gegen das Denken und gegen die Grundvoraussetzung aller Erkenntnis: daß in den Erscheinungen das Wesen offenbar werde. Es wird gerade das Dunkel des jenseitigen Geheimnisses herbeigerufen, um einen unbestimmten Weltgrund hineinzudichten; man gibt lieber alle Erkenntnis preis, um nur die Erkenntnis des überweltlichen Gottes von sich abzuwehren."[1]

Hagemann nennt es „eine Halbheit des Denkens, wenn der Denkgeist den Weltgrund nicht als wesentlich verschieden von der Welt auffaßt". „Freilich muß dieser Weltgrund der Welt als seiner Wirkung ähnlich sein. Aber wollte man daraus folgern, daß er bedingt, endlich und veränderlich sein müsse, weil die Dinge diese Beschaffenheit haben, so würde man damit die denknotwendige Wahrheit aufgeben, daß der Weltgrund unbedingt, unendlich und unveränderlich ist. Um diese festzuhalten, darf man die Ähnlichkeit der Welt mit ihrem ewigen Grund nicht als Gleichwesenheit bestimmen, sondern muß den Weltgrund als persönlichen Welturheber fassen, welcher nicht aus seinem Wesen die Welt entlassen, sondern durch seinen Willen nach dem Vorbild seines Wesens sie gesetzt hat."[2] „Die Welt ist in ihrer Existenz durch das Absolute

[1] Schell, Gott und Geist II 67—70.
[2] Hagemann, Metaphysik 179.

bedingt nach Analogie des menschlichen Wollens, das auch Wirkung ohne Substanzangabe setzt."[1]

c) Einwände von seiten des Materialismus.

Der Materialismus will der Schlußfolgerung des kosmologischen Beweises dadurch entgehen, daß er Stoff und Bewegung für ewig erklärt. Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist Büchner.[2] Als Grunddogma des Materialismus erklärt er die vollkommene Einheit von Kraft und Stoff reell und ideell, die wahre Unsterblichkeit der Atome des Stoffes und der Kraft, die Bewegung als notwendiges und unentbehrliches Attribut der Materie und des gesamten organischen und unorganischen Daseins. Daher sei die Bewegung ewig und unerschaffen wie der Stoff selbst; es gebe kein Sein, alles sei unaufhörliches Werden, nur der Wechsel sei beständig.

Treffend antwortet Schell: „Es ist richtig, Stoff und Bewegung sind tatsächlich verbunden; allein gerade diese Tatsache fordert eine Erklärung, warum beide miteinander verbunden sind, zumal die innere Beschaffenheit der Materie keine einzige der tatsächlichen Bewegungsformen und Kraftarten mit sich bringt. Büchner nimmt einfach die Tatsache als den Beweis dafür, daß die Bewegung ein notwendiges und unentbehrliches Attribut der Materie sei. Die Ewigkeit ist keine Erklärung weder für die Bewegung noch für die Existenz.

Sodann bleibt die Hauptfrage: Ist der Urstoff mit seinen mechanischen Eigenschaften der Erklärungsgrund von Leben und Geist, d. h. ohne daß er selbst in jedem Atom lebendig ist und denkt, oder ist der Urstoff in jedem Atom selber schon wirkliches Leben und wirklicher Geist? Wenn man mit Büchner behauptet, das Bewußtsein sei

[1] Sprinzl, Fundamentaltheologie 24.

[2] Büchner, Kraft und Stoff.[2] Frankfurt a. M. 1856. Der von B. vertretene Materialismus stellt die gröbere Form des Materialismus dar; die feinere Form, der mechanische Monismus, sucht dem Denken besser zu genügen, indem er allgemein gültige Gesetze für alles Geschehen aufstellt. Vgl. Schanz, Apol. 1[3] 580—81.

erst die Eigenschaft der sehr fein organisierten Materie, dann ist das Atom weder Gedanke noch Wille, also dieser geistigen Vorzüge bar, und wird trotz dieser Armut und trotz dieses Mangels an Innerlichkeit als das Prinzip des Geistes ausgerufen ... Leicht ist es, dem Stoff alle Vorzüge der Welt zuzuschreiben, aber schwer, darzulegen, wie er Leben und Geist, Gesetz und Fortschritt, Bewußtsein und Liebe zeige, berge, verberge, hervorbringe — und zwar auf dem einzigen Wege, der ihm zugänglich ist, durch Verbindung zahlloser Atome. Innerlichkeit und Selbstbewußtsein bekunden den Geist; der Stoff ist das Nebeneinander von Einheiten, welche keine Innerlichkeit haben. Und doch muß schon Büchner gestehen, daß die einfachsten Leistungen des Stoffes selber nicht mehr Stoff sind! Um wieviel weniger das Denken und Wollen, Wahrheit und Güte?"[1]

Es hat darum Schanz recht, wenn er sagt: „Der allweise Zufall und die Erhaltung der Energie mögen ein einfaches Glaubensbekenntnis bilden, eine genügende Welterklärung bieten sie nicht. Dieser Materialismus ist nicht einmal imstande, sich selbst oder sein Prinzip zu definieren: die Materie, wie alte (Lamettrie) und neue (Häckel) Materialisten unumwunden zugeben. Ungleich schwerer ist es dem mechanischen Monismus, die Erscheinungen auf dem Gebiete des geistig sittlichen Lebens auch nur einigermaßen aufzuhellen ...

Ist es nicht eine Mythologie ersten Ranges, und gehört nicht seltene Naivität dazu, um zu glauben, daß der Tanz kleiner Würfel oder Sphären, genannt Atome, der Grund des Seins, des Lebens, der Empfindung, des Gedankens sei?

Selbst wenn der mechanische Monismus erklären könnte, was Materie und Kraft seien und wie das Bewußtsein zustande komme, hätte er über die Bedeutung und den Sinn des Seins, der Welt, des Menschen keinen Aufschluß gegeben. Empfindung, Gefühl, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Wille, Freiheit, Pflicht, also die ganze Größe und

[1] Schell, Gott und Geist II 44—46.

Macht des Lebens und der Menschheit fallen dem Ignoramus et ignorabimus anheim ... Es kann aber keinen stärkeren Beweis gegen die Zulänglichkeit einer Weltansicht geben, als daß sie das Dasein des Geistes für etwas Rätselhaftes erklären muß."[1]

Das Welträtsel findet nur seine Lösung in der Existenz eines außer- und übernatürlichen, persönlichen Gottes.

Achtes Kapitel.

Teleologischer Gottesbeweis.

Wenn der kosmologische Kontingenzbeweis uns nötigt, eine ewig existierende, notwendige, aus sich selbst seiende Weltursache anzunehmen, so sagt uns der teleologische[2] Gottesbeweis, daß wir diese ewige Weltursache, diesen höchsten Weltgrund in einem mit Vernunft und nach Zwecken wirkenden, also persönlichen Wesen suchen müssen.

So ist der teleologische Beweis eine Erweiterung und Fortführung des kosmologischen Beweises. Aber im Unterschied vom kosmologischen Beweis nimmt der teleologische seinen Ausgangspunkt von der Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit der Weltdinge, d. i. von der zweifachen Tatsache, daß die Weltdinge sowohl passiv zielgemäß geordnet sind, als auch aktiv zur Realisierung gewisser Zwecke hinstreben.[3]

Die Scheidung von Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit wird in neuerer Zeit besonders betont, so von Gutberlet,[4] Schell,[5] Braig,[6] Schill,[7] Vosen[8] u. a. So

[1] Schanz, Apol. I[3] 582—84.

[2] Auch physikotheologischer Beweis genannt. Der Erfinder des Terminus Physikotheologie ist Derham. Vgl. Schanz, Apol. I[3] 470 Anm.

[3] Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit 121.

[4] Gutberlet, Apologetik I[3] 186—194.

[5] Schell, Gott und Geist II 184—304—441.

[6] Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 155—227.

[7] Schill, Prinzipienlehre 97—126.

[8] Vosen, Das Christentum 288—310.

werden aus dem physikotheologischen Beweis zwei Gottesbeweise: der nomologische und der teleologische Beweis. Durch diese Scheidung des alten Begriffs der Zweckmäßigkeit in zwei Begriffe (Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit) wurde größere Klarheit und schärfere wissenschaftliche Formulierung erzielt.[1] „In der Gesetzmäßigkeit offenbart sich unmittelbar der unterscheidende und verknüpfende Gedanke, in der Zielstrebigkeit bekundet sich die treibende Kraft des Wollens . . .

Durch das gründliche Auseinanderhalten der Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit wird eine rein theoretische und darum mehr ideale Betrachtung begünstigt. Durch die Voranstellung des Begriffes ‚Gesetzmäßigkeit' wird sowohl die Gefahr als der Verdacht einer mehr utilitaristischen Naturbetrachtung ferngehalten, die von dem einseitigen Gesichtspunkte des praktischen Nutzens für diesen oder jenen Zweck oder Vorteil dieses oder jenes Wesens aus urteilt und darum mit Recht verpönt wird."[2]

Sodann wird durch die Unterscheidung von Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit die Anerkennung der großen Tatsache erleichtert, daß die gesamte Natur von bestimmten Gesetzen einheitlich beherrscht und gegliedert ist. Dies ist wichtig gegenüber der Kritik des teleologischen Gottesbeweises, die vor allem daran Anstoß nimmt, daß die Zweckmäßigkeit sich nur auf dem Gebiet des organischen Lebens nachweisen lasse.[3]

§ 13.

Nomologischer Gottesbeweis.

a) Formulierung des Beweises.

Grundlage des nomologischen Beweises ist die in der Welt herrschende Gesetzmäßigkeit, gesetzmäßige Ordnung. Diese Gesetzmäßigkeit der Welt bestimmt Schell dahin, „daß ihre Konstitution oder Einrichtung auf folgenden

[1] Schill, Prinzipienlehre 199.
[2] Schell, Gott und Geist II 184—185.
[3] A. a. O. 208—209.

Grundlagen ruht: 1. auf dem bestimmten Unterschied der Arten des Wesens und Wirkens, des Seins und Geschehens, unbeschadet der Verwandtschaft aller Arten in abgestufter Gliederung, sodann 2. in der Individualisierung der Ursächlichkeit sowie auf der Selbständigkeit des Einzelwesens unbeschadet der allgemeinen Gemeinschaft des Wirkens und Leidens, unbeschadet der wechselseitigen Abhängigkeit aller Einzeldinge voneinander in abgestufter Ordnung . . .

Diese Gesetzmäßigkeit waltet ausnahmslos und allgemein in der ganzen Welt, nicht bloß in den Ordnungen des organischen Lebens, sondern von den Urelementen an bis hinauf in die Welt des Geistes und der Freiheit. Alles ist beherrscht von dem Gesetz der Artbestimmtheit sowie der individuellen Ursächlichkeit und der selbständigen Einzelwesen, der allgemeinen Verwandtschaft und der stufenweisen Zusammenordnung in individuelle kleinere und größere Gesamteinheiten . . ."[1]

Einfacher definiert Schill die Gesetzmäßigkeit „als das Verhältnis der Ordnung (Unter-, Bei- oder Überordnung), in welchem die Dinge untereinander und zu ihrer Gesamtheit stehen".[2]

Straub versteht darunter „das stabile, beharrliche, stets und überall sich gleichbleibende Verhalten, welches die Naturwesen in ihrem Sein und Wirken offenbaren".[3]

Näherhin begründet man die Gesetzmäßigkeit der Welt

1. aus der tatsächlichen Geltung und beständigen gleichmäßigen Wirksamkeit der Naturgesetze im Reiche des Anorganischen;

2. aus der Konstitution der Organismen. „Im Reiche des Lebens ist es zwar nicht möglich, alles in die geometrischen Formeln der mechanischen Bewegung einzuschnüren. Dessenungeachtet ist auch das Lebendige in ein Netz unzerstörbarer Normen gespannt, deren Befolgung für jedes organische Gebilde Lebensbedingung ist";

[1] Schell, Gott und Geist II 185—189; vgl. 207 -208.

[2] Schill, Prinzipienlehre 100.

[3] Straub, Der teleologische Gottesbeweis I 13. Würzburg 1894.

3. aus den Grundgesetzen des menschlichen Empfindens, Denkens und Handelns, also aus den Tatsachen im Reiche des Intellektuellen oder des geistig-sittlichen Gebietes.

Der beste Beweis für die Herrschaft von Gesetz und Ordnung in der Welt sind die zahlreichen Wissenschaften, die sich die Erforschung und wissenschaftliche Erkenntnis der Welt zum Ziele gesetzt haben.[1]

Diese Ordnung ist eins mit den Dingen, bestimmt ihr Wesen und ihre Natur, mit einem Wort: es ist nicht bloß äußere, sondern innere, eine substantielle Gesetzmäßigkeit, was besonders hervorgehoben wird. „Die Naturwesen sind wesenhaft geordnet, so daß die Gesetzmäßigkeit aus ihrer innersten Natur hervorwaltet. Die Gesetzmäßigkeit kommt nicht zur Konstitution der Dinge nachträglich hinzu, sondern offenbart sich gerade in ihrer ganzen Wesensanlage als Bildungsgesetz auch des elementaren Urstoffs.“[2]

Auf Grund der die Welt beherrschenden Gesetzmäßigkeit formuliert man nun den nomologischen Gottesbeweis mit folgendem einfachen Schluß:

„Gesetzmäßigkeit und Ordnung fordern überall, wo sie erscheinen, einen intelligenten Gesetzgeber und Ordner als Urheber. Nun sind aber Gesetz und Ordnung in der Welt unleugbar; also ist die Welt das Werk eines intelligenten Urhebers, der darum existieren muß, und den wir Gott nennen.“ (Schill.)[3]

Oder mit Schell: „Die in der Welt herrschende Gesetzmäßigkeit ist nur aus dem Gedanken einer überweltlichen Vernunft zu erklären. Sie ist ja die Herrschaft allgemein gültiger Formen und Beziehungen in der Welt des einzelnen. Das Allgemeine kann indes nur im Geiste Bestand gewinnen und nur durch den Geist zum maßgebenden

[1] Vgl. Braig, Gottesbeweis 187—195. Schell, Gott und Geist II 189. 303—304. Hontheim, Theod. 159 sqq. Schanz, Apologie I[3] 404—461. König, Schöpfung und Gotteserkenntnis 256 ff. Schill, Prinzipienlehre 100—102. Boedder, Theol. nat. 52 sqq.

[2] Schell a. a. O. II 303. Schill, Prinzipienlehre 100. Sprinzl, Fundamentaltheol. 29—30.

[3] Schill, Prinzipienlehre 100.

Gesetze werden. Dieser gesetzgebende Geist ist absolut oder vollkommen selbständig in seinem Denken, da er auch die Grundeigenschaften der Materie, das Urgesetz ihrer elementaren Organisation und mechanischen Beschaffenheit erklären muß, weil er schöpferische Ursache der gesetzmäßig verlaufenden Entwicklung und der sich hieraus ergebenden Ordnung sein muß."[1]

Schulgemäßer faßt Braig den Beweis.

„Obersatz: Jedes Seiende, soweit die Wahrnehmung im Reiche des Materiellen, Lebendigen und Geistigen dringen mag, ist gesetzmäßig bedingt; die Bedingtheit der Welt hat die unverletzliche Form der Weltordnung, des Seinsgesetzes.

Untersatz: Gesetz und Ordnung, mögen die Worte als beharrende Formen des physischen oder des ethischen Verhaltens verstanden werden, mögen sie auf dem physischen Gebiete ihren ursprünglichen und auf dem ethischen Gebiete einen übertragenen Sinn haben oder umgekehrt — Gesetz und Ordnung sind nicht anders faßbar denn als Ausdruck des Sammelns von Vielheiten zu Einheiten, des Verbindens von Einheiten zu Einheitsgruppen. Sie sind im materiellen wie in dem lebendigen und geistigen Sein nicht anders wirklich denn als der sichtbare Erfolg eines Scheidens und Unterscheidens, welches die Formen des natürlichen Soseins und die Verhältnisse ihres Zusammenseins vorausgewirkt hat.

Schlußsatz: Soll also der Absolute der zureichende, einzige und allgenügende Weltgrund sein, dann muß er, indem er die Gesamtheit des Bedingten dem Sein nach bewirkt, auch die Form der Bedingtheit, die Weltordnung, die Unterschiede ihrer Elemente und die gesetzmäßigen Einheiten aller Unterschiede bewirken. Folglich muß der Weltgrund selber Unterscheiden, Denken und Ordnen sein."[2]

[1] Schell, Gott und Geist II 203.

[2] Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 195—196. Vgl. Vosen Das Christentum 292—97.

Das nomologische Argument erweist also Gott als die freie, intelligente Ursache der Weltordnung, als schöpferische Weisheit.

b) Einwände gegen den nomologischen Gottesbeweis.

Zur Erklärung der in der Welt tatsächlich bestehenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder sie ist von einer schöpferischen Vernunft begründet oder durch Zufall entstanden. Ersteres verwerfen die Gegner der christlichen Weltanschauung, darum bleibt nichts anderes übrig, als den Zufall als Erklärungsgrund anzunehmen oder überhaupt auf eine Erklärung zu verzichten.

Ist aber der Zufall wirklich eine Erklärung? An und für sich ist es zwar nicht unmöglich, daß einmal durch Zufall eine Ordnung hergestellt wird, wenn es sich handelt um eine kleine Anzahl von Elementen und um eine einfache Ordnung; in einzelnen Fällen und bei einzelnen Individuen können wir von Zufall reden. In der Welt aber handelt es sich nicht um eine einmalige Lagerung der Atome, sondern um eine dauernde, nach festen Gesetzen regelmäßig wiederkehrende, wobei die Atome in einer Menge von Beziehungen zueinander und zur Gesamtheit stehen; da ist Zufall ausgeschlossen. Denn jede „zufällige Ordnung" wirkt selten, regellos und ausnahmsweise.[1] Was heißt überhaupt Zufall? Einen absoluten Zufall gibt es nicht. Darum sagt mit Recht Vosen:[2] „Es ist ein reines Spiel mit Worten, ein abgeschmacktes Sophisma, als Ursache der Weltordnung den Zufall zu nennen und sich ernstlich

[1] Lehmen, Theodizee[2] 64. Gutberlet, Monismus 252 ff.; Theodizee[2] 126 ff. Schill, Prinzipienlehre 103—104. Pesch, Welträtsel I[2] 316—318.

Gutberlet sucht an der betr. Stelle mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung darzutun, daß Zufall völlig ausgeschlossen sei. Dagegen wendet sich Isenkrahe: „Über die Verwendung mathematischer Argumente in der Apologetik." Natur und Offenbarung 52 (1906) 257—269, 415—432, 605—617. Er hält dafür, daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung dem apol. Zweck eher nachteilig als nützlich ist. A. a. O. 611.

[2] Vosen, Christentum 294.

so zu benehmen, als ob man eine wirkliche Ursache und gar noch eine zureichende genannt habe, während man nur das Nichtvorhandensein oder die Nichterkenntnis einer Ursache in einem vieldeutigen Wort ausgesprochen hat." „Den Zufall als Ursache setzen, heißt eine Wirkung setzen ohne Ursache, den Geist, der immer und notwendig nach dem Grund der Erscheinung fragt, mit der Geistlosigkeit zufrieden stellen."[1]

Deswegen verbannt auch die atheistische Wissenschaft neuerer Zeit den „Zufall" als leeres Wort aus ihrer Weltauffassung. Aber es ist nur ein anderes Wort für dieselbe Sache, wenn der Materialismus durch das sog. „blinde Spiel der Kräfte" die Ordnung in der Welt restlos erklären will in dem Sinne, daß er dies an die Stelle der ersten Ursache setzt.

„Das blinde ‚Spiel der Kräfte', wie es der mechanistische Atomismus für das Weltganze, der materialistische Darwinismus für das engere Gebiet des Lebens annimmt, soll im Universum wie in der Lebewelt unter zahllosen mißlungenen Versuchen auch Gelungenes erzeugen, durch den Vorzug der Dauerhaftigkeit das Gelungene anhäufen und befestigen und so die ganze Gesetzmäßigkeit erklären."[2]

Der Materialismus nimmt eine unendliche Vielheit von gleichen Uratomen an und behauptet, aus dem gedanken- und planlosen Durcheinanderwirbeln der Atome in ihrem unendlich langen Spiel seien auch einmal dauerhafte Gebilde mit Notwendigkeit entstanden. Diese seien in ihrem Fortbestande gesichert gewesen, weil sie glückliche Zusammenfügungen gewesen seien; sie hätten sich immer mehr angehäuft, so daß der Eindruck eines Systems von Arten entstand, weil das Nicht-Dauerhafte ebendeswegen unterging und nur Dauerhaftes übrig bleiben konnte.

Auf dem Gebiete des Lebens klammert er sich an den Darwinismus an mit seinem Prinzip der natürlichen Zuchtwahl durch den Kampf ums Dasein und behauptet, da nur

[1] Hettinger, Apologie I[8] 133.
[2] Schell, Gott und Geist II 217.

das Tüchtigere wegen seiner Tüchtigkeit überlebe, so entstehe von selbst die beste und schönste der Welten, welche durch ihr ganz mechanisches Entwicklungsprinzip zu endlosem Fortschritt aufwärts getrieben werde.[1]

Indes „alle Verhältnisse und Umstände, welche die mechanische Entwicklungslehre anruft, sind unfähig, das zu erklären, was sie erklären sollen. Denn sie setzen alle die eigentliche Wirkursache voraus, welche bestimmt und vollbringt." „Analyse und Summierung der Teile und Umstände ist noch lange keine hinreichende Erklärung."[2] Zudem sind die Prinzipien des Darwinismus durchaus teleologisch und fordern zu ihrer Erklärung die Vernunft. Die Berufung des Materialismus auf Naturnotwendigkeit gibt keine Erklärung der Weltordnung in ihrem letzten Grunde, „sie verlegt den Zufall nur um eine Stufe rückwärts, aus den geordneten Weltdingen in ihre unmittelbaren Ursachen".[3]

Die Annahme einer gesetzgebenden Vernunft und einer teleologischen Ursächlichkeit ist auch keine Vergewaltigung der Natur oder macht auch nicht jede wissenschaftliche Erklärung unmöglich, wie Lange[4] einwendet. Denn „die teleologische oder geistige Ursächlichkeit steht nicht neben der mechanischen, sondern über ihr, sie ergänzt sie nicht äußerlich, sondern begründet, trägt und bestimmt sie, beherrscht und lenkt sie. Der Geist muß erklären, was die mechanische Ursächlichkeit nie erklären kann und was doch in der Natur vorhanden ist: die Einheit, die Überlegenheit der Wirkung hinsichtlich ihres Wertes im Vergleich zu den wirkenden Naturursachen, die Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit aller Dinge, die Beziehung, welche die Teile zum Ganzen und hinwiederum die Einheiten zu einer Gesamtheit verknüpft".[5]

---

[1] Vgl. Schell, Gott und Geist II 216—217.
[2] A. a. O. II 241, 244.
[3] Schill, Prinzipienlehre 104. Vgl. Hagemann, Metaphysik[6] 180.
[4] F. A. Lange, Geschichte des Materialismus II[2] 273.
[5] Schell a. a. O. 259.

Sowenig wie der Materialismus kann der

Pantheismus

die Ordnung in der Welt erklären.

Er will die Gesetzmäßigkeit, welche die Welt und ihre Entwicklung beherrscht, aus der immanenten Notwendigkeit des einheitlichen Weltgrundes und aus der substantiellen Einheit des Weltalls ableiten.

Nach dem monistischen Grundgedanken ist „die Entwicklung zur gesetzmäßigen Ordnung und Mannigfaltigkeit des Kosmos erklärbar ohne eine bewußte und absichtliche Ursächlichkeit, ohne planmäßige Anlage und Zusammenordnung, wenn nur die Wesenseinheit aller Dinge, sowie der unbewußte Willensdrang zum Dasein und vielleicht auch noch eine unbewußte Idee vorausgesetzt wird, um jenem dunklen Willensdrang überhaupt eine Richtung zu geben".

Doch der Versuch, das pantheistische Absolute zum Prinzip der Teleologie zu machen, ist ein Widerspruch in sich, weil er Gedanken ohne denkenden Geist verwirklichen will. „Von der monistischen Substanzeinheit kommt man verständlicherweise ebensowenig zur Erklärung der gesetzmäßigen Unterschiede und Wechselbeziehungen, wie von der materialistischen Vielzahl der Atome und der Gleichheit des Urstoffes. Wie anders könnte das Urwesen in die Unterschiedenheit der Arten und Formen auseinandergehen als durch Denken und Gestalten und Unterscheiden?" Wie anders hätte das von ihm betätigt werden können als durch den Willen?[1] Auch der Pantheismus tut nichts weiter, als daß er den Zufall wieder einen Schritt weiter in einen Urgrund verlegt.[2]

[1] Schell, Gott und Geist II 297. Vgl. 268; 285. Gutberlet, Apologie I[3] 189. Schill, Prinzipienlehre 104. Hagemann, Metaphysik[6] 181. Straub, Der teleol. Gottesbeweis II 65—77.

[2] Gutberlet a. a. O. 129.

§ 14.
Teleologischer Gottesbeweis.

a) Formulierung des Beweises.

Der teleologische Gottesbeweis geht aus von der in der Welt herrschenden Zielstrebigkeit. Die neue Terminologie: Ziel, zielstrebig, Zielstrebigkeit im Unterschied von Zweck, zweckmäßig, Zweckmäßigkeit hat bekanntlich K. E. v. Baer in die Wissenschaft eingeführt, um jene anthropomorphe Auffassung der Teleologie zu beseitigen, wie sie im Gegensatz zum ganzen Mittelalter viele Physikotheologen des 17. und 18. Jahrhunderts zum größten Nachteil der Teleologie vertraten. Dieser Teleologie macht Baer zum Vorwurf, daß sie die Zwecke durch unmittelbares Eingreifen Gottes erreicht denke, daß sie die Zwecke auf menschliche Weise gebildet sich vorstelle, und daß sie nur Zwecke, nicht Notwendigkeiten, durch welche sie erreicht werden, im Auge habe, gleich als ob Zwecke die Notwendigkeit ausschlössen.

Baer leugnet nicht, daß die Zwecke in der Natur ihren letzten Grund in Gott haben, betrachtet es aber als eine Gottes unwürdige Vorstellung, wenn man die Ziele als unmittelbar von Gott gesetzt und nicht durch die Notwendigkeit der Naturgesetze erreicht wähne.

Wegen der anthropomorphen Bedeutung, die dem Wort Zweck anhaftet, da Zweck nur menschliche Verhältnisse bezeichne, ein mit Bewußtsein und Freiheit gewolltes Ziel sei, will Baer den Ausdruck „Zweck", „Zweckmäßigkeit" von Naturvorgängen nicht gebraucht wissen. Wohl aber darf hierauf das Wort Ziel, Zielstrebigkeit angewandt werden. Denn „Ziel ist das Ende einer Bewegung und schließt nicht im geringsten die verwendete Notwendigkeit oder Nötigung aus, sondern wird durch diese um so sicherer erreicht". „Der Begriff des Wortes Ziel ist ein mehr unbestimmter, der wegen dieser Unbestimmtheit den Zweck mit einschließen kann. Er setzt aber nicht wie dieser ein Bewußtsein voraus." „Zielstrebig" nennt er einen Vorgang, dessen Resultat vorher bestimmt ist.

Wir denken also nach Baer bei dem Wort „Ziel", „Zielstrebigkeit" nicht wie bei dem Wort „Zweck", „Zweckmäßigkeit" an Bewußtsein und Willen und vermeiden so den Anthropomorphismus, den Stein des Anstoßes, in der Teleologie.

Es soll mit dem Wort Ziel gesagt werden: Zwecke in der Natur werden erreicht unbewußt durch die in den Dingen liegenden Fähigkeiten, und zwar erreicht auf natürliche Weise, nicht durch unmittelbares Eingreifen Gottes.[1]

Baers neue Terminologie hat fast überall Aufnahme gefunden, doch ist die von ihm beabsichtigte, strenge Scheidung von Ziel und Zweck nicht allenthalben bei den kath. Theologen festgehalten worden.

Auf der Tatsache der Zielstrebigkeit wird nun der teleologische Beweis aufgebaut. Man definiert zunächst den Begriff der Zielstrebigkeit als „die naturhafte Tendenz eines Wesens oder eines Dinges, in der Gegenwart zweckmäßig tätig zu sein"[2] oder als „jene Anordnung der Weltdinge, wonach sie als Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke disponiert erscheinen".[3]

Als Kriterien der Zielstrebigkeit oder Zweckursächlichkeit führt Schell[4] folgende vier an:

1. Die Einheit der Wirkung im Vergleich zur Vielheit der ausführenden Ursachen.

2. Die Anpassungsfähigkeit bei veränderten Umständen.

3. Die Festigkeit und Beharrlichkeit der Richtung, in der die Ursächlichkeit verläuft, ungeachtet der unzähligen Möglichkeiten, ebensogut eine andere Richtung einzuschlagen, und auch trotz vieler Störungen.

4. Die Regelmäßigkeit, mit der eine Wirkung im Naturlauf herbeigeführt wird.

---

[1] Vgl. R. Stölzle, Karl Ernst v. Baer und seine Weltanschauung 76—88. Regensburg 1897.

[2] Weber, Christl. Apologetik 68.

[3] Schill, Prinzipienlehre 105.

[4] Schell, Gott und Geist II 316—417.

Nun ist unbestreitbare Tatsache, daß die Welt im allgemeinen und in den Organismen im besonderen von Zielstrebigkeit durchdrungen ist. Diese offenbart sich:

1. „in der Gesamtentwicklung des Weltalls oder in der Entwicklungeschichte des Himmels;

2. in der Aufeinanderfolge der Schöpfungsperioden auf Erden oder in der paläontologischen Entwicklungsgeschichte der Erdenwelt;

3. endlich im Grundcharakter des organischen Lebens überhaupt und insbesondere im Naturgesetz der Fortpflanzung".[1]

In drei Stufen entwickelt sich also der Zielstrebigkeitsgedanke in der Welt zunächst in der anorganischen Natur, wie dies schön nachweist Pesch,[2] König,[3] Hontheim,[4] Schanz;[5] ihre „eigentliche Heimat" hat er aber in der organischen Natur: im Pflanzen-, Tier- und Menschenleben; im inneren Bildungsgesetz, wonach die Entwicklung des Organismus erfolgt, im zielstrebigen Detail, das sie umgibt, in der Erhaltung des pflanzlichen und tierischen Organismus durch Ernährung usw.; am klarsten in den Instinkthandlungen der Tiere inbezug auf Ernährung, Erhaltung und Fortpflanzung.[6]

Das Gesetz der Zielstrebigkeit beherrscht aber nicht bloß den einzelnen Organismus in seinem Werden und seiner Tätigkeit, sondern auch die Summe aller Organismen in ihrer wundervollen, streng einheitlichen Gliederung und Entwicklung. Denn „nichts ist ja für die Wissenschaft so ausgemachte Tatsache als der großartige Zusammenhang

[1] Schell a. a. O. II 336—389.

[2] Pesch T., Welträtsel I² 261—267.

[3] König, Schöpfung und Gotteserkenntnis 256—276.

[4] Hontheim, Theod. 159—166.

[5] Schanz, Apologie I³ 404—433.

[6] Vgl. Pesch T., Die Teleologie in der mittelalterlichen Naturphilosophie. Stimmen aus M.-Laach 12. (1877) 77—95; Welträtsel I² 241—261. König, Schöpfung 297—375. Hontheim, Theod. 166—177. Schill, Prinzipienlehre 106—113. Schanz, Apologie I³ 434—456.

der Naturordnung, ein Zusammenhang, den man mit einem Organismus in Parallele stellen kann".[1]

Ihren Höhepunkt aber erreicht die Zielstrebigkeit im Mikrokosmos, im Menschen, sowohl in der Organisation des menschlichen Leibes, der sich als Ideal ästhetischer und teleologischer Vollkommenheit darstellt, als auch vorzüglich in dem Wesen und der Tätigkeit seines Geistes. Seine Vorzüge: Selbstbewußtsein, Freiheit, Sprache, Kunstanlage sind ebensoviele Einzelbeweise für die teleologische Anlage des Menschengeistes. Er kann die Gedanken der schöpferischen Vernunft nachdenken, das Gesetz der Zielstrebigkeit erkennen . . ., alles frei auf ein letztes Ziel hinordnen, nach sittlichen Zwecken handeln.[2]

„So gelangt die Zielstrebigkeit in der bewußten Erstrebung des eigenen Zieles durch den Menschengeist auf ihren Höhepunkt und feiert in der Erkenntnis, welche dieser von dem Gesamtzweck seines Daseins und der Bestimmung seiner ganzen Persönlichkeit gewinnt, ihren höchsten Triumph."[3]

So ist also der ganze gewaltige Kosmos von einer zweckmäßigen Ordnung umspannt und durchwebt, und diese Zweckmäßigkeit ist wahre Zielstrebigkeit. Die Stoffe wirken zielstrebig legaliter, die Pflanzen plastice, die Tiere instinctive, die Menschen intellectualiter.[4]

Wo ist nun der Grund dieser Zielstrebigkeit zu suchen?

Der nächste Grund dieser Zielstrebigkeit ist in der Wesensanlage der Dinge zu suchen, in einem immanenten Prinzip, das der mechanischen Kraft nicht neben-, sondern übergeordnet ist, das Wesensbestandteil der Dinge ist. Schon „die mittelalterliche Philosophie leitete in der bestimmtesten Weise die teleologische Harmonie zum Teil und zunächst aus der ‚natürlichen Anlage der Dinge her', sah dieselbe durchaus nicht als eine den Dingen zufällige

[1] Pesch T., Gott und die Naturordnung. Stimmen a. M.-Laach 13. (1878) 317—319.

[2] Schanz, Apologie I[3] 456—461.

[3] Schill, Prinzipienlehre 115. [4] Hontheim, Theod. 158.

an, hat dieselbe sogar mit in die Ausgangsbasis für die physikotheologische Beweisführung hineingezogen".[1]

Doch damit ist die Frage für unsere Vernunft nicht gelöst; sie erhebt sich von neuem mit noch größerer Macht.

Geschöpfliche Natur- und Geisteswesen genügen nicht zur Erklärung der Zielstrebigkeit in der Welt. Zu ihrem vollen Verständnis wird ein über den Natur- und Vernunftwesen stehender Urwille gefordert, der die Anlagen der unbewußten Naturzielstrebigkeit und der bewußten menschlichen Zielstrebigkeit und zugleich die Richtung, in der sich diese Anlagen betätigen können, erdacht, als Zweck festgestellt und durchgeführt hat.[2]

So steigt der christliche Denker auf Grund unerschütterlich feststehender Tatsachen zu Gott als dem außerweltlichen, einheitlichen Grund aller Zweckerstrebung empor und formuliert den Gottesbeweis also:

„Die Zweckordnung als Disposition oder Veranlagung bestimmter Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke ist stets das Werk einer die Zwecke setzenden und die Mittel wählenden Intelligenz. Nun manifestiert aber die Welt die sorgfältigste und wirksamste Anordnung der Mittel zur Erreichung der vielfältigsten und höchsten Zwecke; folglich ist die Welt das Werk einer jeden irdischen Geist weit überragenden Intelligenz, des unbeschränkten, unbedingten, in sich selbst gründenden absoluten Geistes."[3]

Oder mit Braig:

Obersatz: „Jedes Seiende, soweit Wahrnehmung und Gedanke dringen mögen im Reiche des Materiellen, des Lebendigen und des Geistigen, ist zweckmäßig entweder als Mittel einem Höheren unter- oder als Glied einem harmonischen Zusammen eingeordnet.

---

[1] Pesch, Die Teleologie in der mittelalterlichen Naturphilosophie. Stimmen a. M.-Laach 12. (1877) 361.

[2] Th. Mayer, Der teleologische Gottesbeweis 98—103. Mainz 1900. Schell, Gott und Geist II 436—38. Vgl. Straub, Der teleol. Gottesbeweis I 46—48.

[3] Schill, Prinzipienlehre 105.

a) Die nach Konstitution der Materie in den kleinsten Teilchen und im großen ganzen ist passive Zweckmäßigkeit.

b) Die Phänomene des Organischen zeigen instinktive Zielstrebigkeit.

c) Die Energie der freien, religiös-sittlichen Persönlichkeit ist selbstbewußtes und selbständiges Zweckhandeln dem letzten Ziel und höchsten Ideal gemäß.

Untersatz: Nun aber fordert:

a) Die Gestaltbarkeit der Materie eine Intelligenz, durch welche die wirklichen Gestaltungen vorausbestimmt und den Seinselementen als wirkliche Zwecke eingeschaffen sind.

b) Die Zielstrebigkeit der Natur eine Intelligenz, durch welche jedem Lebewesen der Grundriß seines Organismus vorgezeichnet, der Plan für den organischen Aufbau vorgeschrieben und in der vollendeten Gestalt der das Wachstum und den Bildungsgang leitende Lebens- und Tätigkeitszweck festgestellt ist.

c) Die freie Zwecktätigkeit und das religiös-sittliche Selbstbewußtsein des Menschengeistes eine Intelligenz, durch welche die sämtlichen Möglichkeitsfälle der freien Entschließungen vorausgewußt, in dem Vollkommenheitsideal dem freien Streben ein Zielpunkt gegeben und so der menschlichen Persönlichkeit ihr Daseinszweck geoffenbart ist.

Schlußsatz: Also muß der Absolute, soll er zureichender, einziger und allgemein genügender Weltgrund sein, indem er die Gesamtheit des Bedingten bewirkt und die Form der Bedingtheit als Gesetzlichkeit ordnet, auch den Sinn der ganzen Anordnung, die allumfassende Zweckmäßigkeit bestimmen. Folglich ist Gottes Schaffen absolute Zweckmäßigkeit. Und weil ihre, der absoluten Weisheit Schöpfung sich gliedert:

a) als das Kunstwerk der unbelebten Mechanik in den Seinselementen und Seinsmassen,

b) als das Kunstwerk der belebten Mechanik in den Organismen,

c) als das Kunstwerk des freien Geistes in der menschlichen Persönlichkeit, welche den Gedanken ihres Ursprungs

als Ziel ihrer Selbstbestimmung in sich trägt — darum muß der Urheber der Natur- und Geisterwelt geistig-sittliche, selbstbewußte Persönlichkeit, darum muß Gott

der Seiende durch sein Wesen,
der Denkende durch sein Wesen,
der Weise durch sein Wesen,
der Freie durch sein Wesen,

darum muß er die absolute Persönlichkeit sein."[1]

b) Einwände gegen den teleologischen Gottesbeweis.

α) Kant als Gegner des teleologischen Gottesbeweises.

Unter allen Gottesbeweisen ist der teleologische der populärste und wohl auch der älteste; bereits mit Anaxagoras ist die teleologische Weltbetrachtung in die griechische Philosophie eingeführt worden. Selbst Kant rühmt von ihm: „Der Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, sowie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung."[2] Aber nach diesem scheinbaren Lob verwirft er auch diesen Beweis. Er führt zunächst „die Hauptmomente des physikotheologischen Beweises vor und zwar vier an der Zahl, von denen besonders das zweite und vierte zu beachten ist: Nr. 2: „Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an."

---

[1] Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 224—225. Vgl. auch Vosen, Das Christentum 301—302.

[2] Kant, Kr. d. r. V. 497—98.

Nr. 4: „Die Einheit derselben (der weisen Ursache) läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie mit Wahrscheinlichkeit schließen.“ Daraus zieht er dann die Folgerung: „Der teleologische Beweis könnte höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, dartun,“ ferner sein Schlußverfahren sei nur Analogieschluß, der höchstens Wahrscheinlichkeit, nie aber Gewißheit begründen könne; endlich „gehe man von der Zufälligkeit (der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt) lediglich durch transzendentale Begriffe zum Dasein eines Schlechthin-Notwendigen und von dem Begriff der absoluten Notwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten oder bestimmenden Begriff desselben, nämlich einer allbefassenden Realität“,[1] d. h. mit andern Worten, der teleologische Beweis münde in den ontologischen ein.

„Diese Sätze,“ bemerkt Schill, „sind wohl einige hundertmal[2] gedruckt worden zum Beweis, wie Kant den teleologischen Beweis für immer zerstört habe, und doch sind sie nur Konsequenzen falscher Prinzipien und darum irrig wie diese.“[3]

Es ist nicht richtig, was Kant behauptet, daß nämlich die Teleologie den Dingen „fremd sei und nur äußerlich anhänge“.

„Diese zweckmäßige Form der Naturdinge ist keine äußere, akzidentelle, es ist ihre innere, wesenhafte, substantielle Form, d. h. es ist ihre Idee, Natur und Wesenheit

---

[1] Kant, Kritik d. r. V. 498—501.

[2] Vgl. z. B. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie III 585 f. Schultze, Philosophie der Natur I 70 ff. Leipzig 1881. Wundt, System der Philosophie 439 ff. Frohschammer, Einleitung in die Phil. 116. Mach, Religions- und Weltproblem I 119—150.

[3] Schill, Prinzipienlehre 116.

selbst und von dieser durchaus untrennbar; die Zweckmäßigkeit ist nicht an den Dingen, sie ist in den Dingen, eins mit diesen und nicht einmal dem Begriffe nach von ihnen unterschieden. Eben die Zweckbeziehung ist das wesentliche Moment des Organismus, dieser ohne jene gar nicht denkbar. Wer darum die Form gesetzt hat, hat das Wesen selbst gesetzt, da es wesenhafte Formen sind; darum ist er nicht bloß Weltbaumeister, er ist Weltschöpfer."[1]

„Schon das Atom trägt den Stempel der Teleologie und damit des Schöpfers, der den Stoff zum Weltenbau nicht hinnehmen muß, wie er ihn fand, sondern der ihn selbst für seine Ziele schuf."[2] „Die Weltordnung beruht nicht bloß auf einer Disposition der Teile, sondern auf bestimmten Eigenschaften und Gesetzen der anzuordnenden Elemente. Die Stoffe sind so beschaffen, daß von einer ursprünglichen Disposition aus die Elemente gesetzmäßig die Wirkung herbeiführen ... Daß aber gerade diese Stoffe mit diesen Eigenschaften existieren, dazu liegt der letzte hinreichende Grund in der freien Wahl des Welturhebers, der über Sein und Nichtsein derselben entschied. Derselbe muß also Schöpfer im vollen Sinne des Wortes sein."[3]

In dieser Weise hat schon die mittelalterliche Naturphilosophie die Teleologie aufgefaßt, wie Pesch nachgewiesen hat.[4] Wenn moderne christliche Denker den unmittelbaren Grund für das Zweckmäßige in der Natur nicht in den Dingen selbst, sondern ausschließlich in Gott suchen wollten, so weicht diese Auffassung von der in der christlichen Philosophie herkömmlichen wesentlich ab,

---

[1] Hettinger, Apologie I[8] 138—139. Freiburg 1899. Vgl. Geyser, Gottesproblem 202.

[2] König, Schöpfung und Gotteserkenntnis 208—309.

[3] Gutberlet, Apologie I[3] 191. Vgl. Schanz, Apologie I[3] 472 f. Hammerstein, Gottesbeweise 228 ff. Pohle, P. Secchis Weltanschauung II 855. „Katholik" 1883. Straub, Der teleol. Gottesbeweis II 16; Kant und die natürliche Gotteserkenntnis. Phil. Jahrb. 1899 u. a. m.

[4] Pesch T., Die Teleologie in der mittelalterlichen Naturphilosophie. St. aus M.-Laach 12. (1877) 357 ff.

sagt Pesch.[1] Seit Kant aber findet man bei allen spekulativen Bekämpfern der physikotheologischen Beweisführung das Argument gerade in der erwähnten Form vorgetragen und dann nicht ohne Schein von Gründlichkeit widerlegt.

„Übrigens", sagt Hagemann, „würde selbst dann, wenn man die Einwendung Kants als zurecht bestehend zugeben wollte, der teleologische Beweis nichts von seiner Bedeutung verlieren, falls man ihn nur im Zusammenhang mit dem kosmologischen Beweis faßt. Hat letzterer das Dasein einer unbedingten, unendlichen, unveränderlichen und daher überweltlichen Weltursache dargetan, so überzeugt uns ersterer von der Intelligenz derselben, einer Intelligenz, welche angesichts der hohen Zweckmäßigkeit im großen und kleinen ihresgleichen nicht haben kann."[2]

Mit der Betonung der inneren Zweckmäßigkeit fällt auch der zweite Einwand Kants, der teleologische Beweis sei nur „Analogieschluß". „Der teleologische Gottesbeweis ist genau wie der kosmologische ein Schluß nach dem Kausalitätsgesetz auf Grund der empirisch betrachteten Zweckformen in der Welt; auf die Zahl der Beobachtungen kommt es dabei nicht an. Eine evident konstatierte Zweckform, wäre sie real oder nur ideal, würde zur Frage nötigen: Woher stammt sie?"[3] „Nicht eine zufällige Ähnlichkeit bildet den Angelpunkt des Beweises, sondern man stützt sich direkt auf die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes. Es liegt im Wesen einer zweckmäßigen Ordnung und Gliederung, daß sie zu ihrer Herstellung eine intelligente Kraft unabweisbar verlangt."[4]

[1] Pesch a. a. O. 361. Vgl. S. th. I q. 103. a. 1. Id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura, quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet.

[2] Hagemann, Metaphysik[6] 182. Vgl. v. Kirchmann, Erläuterungen zu Kants Kr. d. r. V.[2] 86. Berlin 1870: „Auch ist Kants Unterscheidung von Welthaumeister und Welturheber nicht erheblich, weil hier der Inhalt von der Form sich nicht trennen läßt." Lehmen, Theodizee[2] 70.

[3] Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 149.

[4] Straub, Der teleol. Gottesbeweis II 11. Vgl. Lehmen, Theodizee[2]

Damit erledigt sich von selbst die dritte Anklage, der teleologische Beweis münde in den ontologischen und sei darum hinfällig wie dieser.

Ein anderer Einwand, den der Skeptizismus gegen die erste Prämisse unseres Beweises erhebt, sei hier noch kurz erwähnt. Man sagt nämlich, die Tatsächlichkeit der zweckvollen Ordnung im Kosmos stehe keineswegs unzweifelhaft fest, wir kennen nur ein sehr kleines Stück Kosmos und dürften daraus noch nicht folgern, daß die Welt im ganzen zweckvoll und harmonisch geordnet sei.[1]

Indes die Existenz und Kenntnis eines einzigen zweckvollen Werkes oder Wesens, z. B. eines Organismus genügt, um das Vorhandensein einer schöpferischen Intelligenz zur unweigerlichen Notwendigkeit und Gewißheit zu machen, selbst wenn dabei die ganze übrige Welt ein Chaos wäre.

Zur Gültigkeit des teleologischen Beweises ist durchaus nicht eine Kenntnis des Gesamtzweckes oder eine Garantie für seine beständige und allseitige Durchführung erforderlich. Das wäre nur dann der Fall, wenn sich der Partialzweck nirgends ohne Einsicht in den Totalzweck feststellen und erkennen ließe, was doch wohl niemand behaupten wird.[2]

Dieser Einwand des Skeptizismus führt uns hinüber zum Haupteinwand gegen die Teleologie, der hergenommen wird von dem physischen und moralischen Übel in der Welt. Auf Grund dieses Übels erhebt sich als Hauptgegner des teleologischen Beweises der Pessimismus.

69—70. Hontheim, Theod. 177—78. Boedder, Theol. nat. 61—62. Gutberlet, Apologetik I[3] 193—94. Dippel, Die beiden Grundfragen 232. Schill, Prinzipienlehre 117.

[1] Fr. Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft I 70 ff. Leipzig 1881. Paulsen, Einleitung in die Philosophie[2] 170. Wundt, System der Philosophie 439 f. Lotze, Mikrokosmos III 553 ff.

[2] Straub, Der teleol. Gottesbeweis II 7—8. Vgl. Hontheim, Theod. 180—81. Dippel, Die beiden Grundfragen 232.

β) Der Pessimismus als Gegner des teleologischen Gottesbeweises.

Schopenhauer,[1] Hartmann,[2] auch Strauß[3] sind seine Hauptvertreter.

Schell beantwortet die Anklagen des Pessimismus mit dem Hinweis auf die innere Überwindung von Schmerz und Tod, Übel und Leid, indem sie keine feindlichen Mächte für den Schöpfer sind und von diesem in den Dienst höherer Zwecke gestellt werden.[4] „Wie das physische Übel den Geist des Menschen herausfordert und schärft und so zu einem Mittel der Kultur und Erziehung des Menschengeschlechtes wird, so ist die Überwindung der Sünde und ihrer Folgen die Riesenaufgabe des Menschen in der sittlichen Ordnung, und in der Lösung dieser Aufgabe entwickelt sich in den Graden und Stufen der Sittlichkeit ein ganzes Reich jener vornehmsten Teleologie, welche in der Verähnlichung des Geschöpfes mit seinem Schöpfer besteht."[5]

Das physische und moralische Übel ist also nicht absolut zwecklos oder zweckwidrig.

Sodann ist wohl zu beachten, daß die Welt als geschaffene nicht von absoluter Güte und Vollkommenheit sein kann, und anderseits, daß man kein Geschöpf zum Ziel des Universums machen oder vom Zweck des Weltganzen losreißen darf.

Außerdem ist eine Menge physischen und moralischen Übels in der Welt vom Menschen selbst verschuldet durch Mißbrauch der Gottesgabe der sittlichen Freiheit. Gott läßt die Mittelursachen ihrer Natur nach wirken.

---

[1] Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung I § 56 ff. 363 ff.; Parerga und Paralipomena II 303 ff. 398.

[2] Hartmann, Pessimismus 63; Religion des Geistes 282; Philosophie des Unbewußten 645 ff.

[3] Strauß, Glaubenslehre II 384.

[4] Schell, Gott und Geist II 428–36. Vgl. Schill, Prinzipienlehre 120—22. L. Fischer, Das Problem der Welt und die Theodizee. Mainz 1883. Hontheim, Theod. 185—88.

[5] Schill a. a. O. 122.

Allerdings ein volles Verständnis von Grund und Zwecks des physischen und moralischen Übels gibt uns erst die Offenbarung.

„Mit einem absoluten Monismus wird das Rätsel der Sünde ebensowenig gelöst wie mit einem absoluten Dualismus; wohl aber wird die Sache faßbar auf Grund eines relativen Dualismus, der identisch ist mit dem christlichen Theismus. Das moralische Übel erklärt sich danach als eine Wirkung oder besser als ein Defekt der freigewollten Handlungen vernünftiger Geschöpfe. Es gibt im Universum keine substantielle Bosheit.“[1]

Hierher gehört auch der Einwand Langes, der gegen die Teleologie „die Vergeudung von Lebenskeimen“ geltend macht,[2] sowie überhaupt das Kapitel von den sog. „Dysteleologien“.

Aber diese angeblichen Zwecklosigkeiten, sagt Pesch, gehören in die allgemeine Ordnung der bestehenden (kontingenten) Welt hinein. Die ganze Natur ist im Interesse der Gesamtheit von einem doppelten Prinzip durchwaltet: sie ist sparsam, ohne aber knickerig zu sein, sie bekundet ihren Reichtum, ohne verschwenderisch zu sein.[3]

„Die individuelle Zwecklosigkeit ist noch keine schlechthinige, sondern oft für allgemeine (Art-)Zwecke sehr dienlich, wenn auch zeitweilig latent. In einem Reiche des Lebens, wo das eine dem andern dient, wo das eine oft dem andern zur Nahrung werden muß, können die der Erhaltung dienenden Einrichtungen nur relativ vollkommen sein, nicht aber absolut, so daß die Abhängigkeit und Ernährungsmöglichkeit aufhörte. Zur Zweckmäßigkeitsgestaltung gehört es geradezu, daß bei der Konkurrenz der Zwecke die niederen den höheren, die individuellen Zwecke dem der Art im allgemeinen weichen.“[4]

---

[1] Vgl. Straub, Der teleol. Gottesbeweis II 62.
[2] Lange, Geschichte des Materialismus II[2] 246.
[3] Pesch, St. aus M.-Laach 11. 306 (1876).
[4] Weber, Apologetik 69—70.

So wird die getadelte Keimvergeudung zur eminent zweckmäßigen Einrichtung, dient der Erhaltung der Art wie überhaupt des Gleichgewichtes in der Natur.[1]

Darum dürfen wir nicht voreilig etwas zwecklos oder zweckwidrig nennen, dessen Zweck wir nicht kennen.

Der christliche Theismus kann von seinem Standpunkt die angeblichen Mängel und Unvollkommenheiten im Universum erklären, nicht aber kann dies der Pantheismus.

Noch haben wir den schroffsten Gegner der Teleologie nicht genannt: den mechanischen Monismus.

γ) Der mechanische Monismus als Gegner des teleologischen Gottesbeweises.

Er erklärt die angebliche Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit für Schein und Dichtung, Stoff und Bewegung als das hinreichende Erklärungsprinzip aller Welterscheinungen. Die Materie ist ewig, der Weltprozeß verläuft mit mechanischer Notwendigkeit und schließt jede Teleologie aus.

Der mechanische Monismus leugnet die Teleologie, weil sie unverträglich sei mit dem kosmologischen Mechanismus, er nimmt an, die teleologische Weltbetrachtung verwerfe die Mechanik. Doch dem ist nicht so. Der Zweck durchbricht nicht den Mechanismus, sondern fordert vielmehr eine ununterbrochene Kette mechanischer Ursachen und Wirkungen. „Die Mechanik zeigt uns die Mittel, deren sich die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke bedient. Der Zweck liegt über der Mechanik, ist aber nicht übernatürlich, sondern den Dingen als Prinzip der Ordnung und Harmonie eingeschaffen.“[2] Teleologie und Mechanik schließen sich nicht aus, sondern bezeichnen nur verschiedene Ursächlichkeit. Beides sehen wir vereinigt bei der Zwecktätigkeit der menschlichen Vernunft; Zweck und Mechanik kann sich also nicht innerlich widersprechen.

---

[1] Straub, Der teleol. Gottesbeweis II 57—64. Vgl. Hontheim, Theod. 181—184. König, Schöpfung nnd Gotteserkenntnis 237—256. Schill, Prinzipienlehre 122—126.

[2] Schanz, Apologie I³ 453. Vgl. Pesch, Welträtsel II² 362.

Darum hat auch die tiefere Ergründung des kosmologischen Mechanismus den Zusammenhang zwischen der Weltordnung und einer außerweltlichen Intelligenz keineswegs erschüttert. Nirgends in der Welt kommt man aus mit der bloßen Mechanik; jede Erscheinung, jedes Element, jedes Gesetz weist hin auf eine freiwaltende, machtvolle Intelligenz, welche bei jeder Einrichtung aus unendlich vielen Möglichkeiten gerade diese Massen und Qualitäten ins Dasein setzte und zu einer harmonischen Gesamtwirkung zusammenstimmte.[1]

Abgesehen davon, daß der Weltstoff in Anbetracht seiner Eigenschaften unmöglich ewig sein kann, hat der mechanische Monismus keine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Bewegung und insbesondere nach dem Ursprung des Lebens und des Geistes und der sittlichen Ordnung. Allerdings glaubt man in der Darwinischen Transmutationshypothese die endgültige Lösung des Rätsels des organischen Lebens und Werdens, dies Geheimnis der Zweckmäßigkeit ohne Einmischung von Intelligenz durch das blinde Walten eines Naturgesetzes entdeckt zu haben.[2]

Da erhebt sich nun die Frage: Hat die Darwinische Hypothese wirklich die Zielstrebigkeit beseitigt?

Eine unbefangene Prüfung der Darwinischen Selektionstheorie antwortet verneinend auf diese Frage. Im Gegenteil: der Darwinismus kann der Zielstrebigkeit schlechterdings nicht entraten, bedarf vielmehr der Zielstrebigkeit,

1. um den Ursprung der Organismen zu erklären; die Naturkräfte mußten einmal nach bestimmten Gesetzen in Bewegung geraten, um in chemisch organische Verbindung zu treten;

2. zur Erklärung, warum durch unzählige Generationen hindurch die einmal eingeschlagene Richtung fortschreitender Transmutation beibehalten wurde;

---

[1] Straub, Der teleol. Gottesbeweis II 22. Vgl. Hagemann, Metaphysik[6] 180—81.

[2] Vgl. Pesch T., Welträtsel I[2] 323.

3. um zu erklären, wie der Gebrauch der gebrauchten Organe nicht wieder „herabentwickelt“ wurde, da doch der mechanische Gebrauch abnutzt;

4. zur Erklärung jener Reihen von Durchgangsstadien, die in den langwierigen Prozessen für die gleichzeitige Entwicklung eher hinderlich als nützlich sind, da ja das Passende nicht am Ende der Entwicklung liegt;

5. zur Erklärung der morphologischen Eigentümlichkeiten, welche im Kampfe ums Dasein nicht den allermindesten Vorteil gewähren, überhaupt zur Erhaltung des Individuums in keiner Beziehung stehen.

6. Nur aus der Zielstrebigkeit läßt sich die Erblichkeit, namentlich die Vererbung erworbener Abweichungen und die damit zusammenhängende Anpassung erklären, sowie die Entstehung der bestimmten Spezies und all der anderen Eigentümlichkeiten, die der Darwinismus voraussetzt wie das Prinzip der wachsenden Stabilität, Korrelation der Teile, stetige Fortbildung zum Vollkommenen.[1]

Kurz alle Darwinischen Prinzipien sind durchaus teleologisch.

„Darwin kann für das Walten in der Natur eines einheitlichen intelligenten Prinzips nicht entbehren. Der Zufall genügt weder für den Anfang noch für die Fortentwicklung; denn er ist überhaupt keine Ursache und könnte es unmöglich zu einer objektiven Ordnung bringen, wie eine solche tatsächlich und anerkanntermaßen vorhanden ist . . . Bloß ein intelligentes Prinzip hätte aus dem Chaos unzählbarer möglicher Kombinationen der vorhandenen Elemente die beste Auswahl getroffen, die Entwicklungszustände in die notwendige Abhängigkeit gebracht und den Endzustand vorbereitet und eingeleitet. In seinem Plane wäre der Kampf ums Dasein ein Mittel gewesen, das Vollkommene vor dem Unvollkommenen zu

[1] Vgl. Pesch, Zweckerstrebung in der Natur. St. aus M.-Laach 12. 93 (1877). Vgl. Pesch, Welträtsel II[2] 259—271. Schell, Gott und Geist II 216—258. Mayer, Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus 107—272.

sichern und die aufsteigende Stufenleiter deutlich zu machen.“[1]

„Mag es darum sein,“ bemerkt Hertling,[2] „daß die teleologische Betrachtung allzu rasch war, wenn sie in der Harmonie zwischen den mannigfach organisierten Pflanzen- und Tierarten und den Bedingungen ihres Lebens überall schon den Beweis für die Wirksamkeit einer nach Zwecken tätigen Macht in der Natur erblicken wollte. Möge diese Anpassung, die uns jetzt mit dem Scheine vorherbestimmter Zweckmäßigkeit überrascht, vielfach nur das endliche Resultat eines langsamen, nach mechanischen Gesetzen fortgeschrittenen Prozesses sein. Es ist darum der Zweck dennoch nicht aus der Natur beseitigt. Er kündigt sich an in diesem Prozesse selbst, den wir uns in stetigem Fortschritt zum Vollkommeneren begriffen denken sollen. Er beherrscht die einzelnen Schritte des Prozesses, wenn in ihm das, was an sich ohne Wert für das Leben und darum ohne eigenes Recht auf Dauer ist, gehegt und entwickelt wird, um des zukünftigen Wertvollen willen, worauf es vorbereitet. Er offenbart sich endlich unzweideutig überall da, wo das Ganze, das durch einzelne Teile verwirklicht wird, und das Resultat, für welches die Mittel schon im voraus vorhanden sind, einer höheren Ordnung als der bloßen Erhaltung des physischen Lebens dienen.

Wo aber in der Welt Zwecke sich zeigen, da bezeichnen sie ebenso viele Grenzen der mechanischen Naturerklärung.“

[1] Schanz, Apologie I[3] 453. Straub, Der teleol. Gottesbeweis I 23—53. Vgl. Gutberlet, Monismus 248 ff., der daselbst mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung darzutun sucht, daß für die Annahme einer zufälligen Entstehung der Ordnung und Zweckmäßigkeit eine unendlich geringe Wahrscheinlichkeit besteht.

[2] Hertling G. v., Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung 74. Bonn 1875.

δ) Der Psychismus als Gegner des teleologischen Gottesbeweises.

Der mechanische Monismus kann die in der Welt herrschende Zielstrebigkeit nicht erklären. Auf eine bessere Weise sucht man darum heute das Rätsel der Teleologie ohne die Annahme eines persönlichen Gottes zu lösen, nämlich dadurch, daß man sich die Atome als beseelt denkt, als begabt mit Erkenntnis und Geisteskraft. „Unter dem mechanischen Vertrieb gestoßener Atome, unter dem gefühllosen Ringen toter Stoffe, unter dem herzlosen Walten einer unabänderlichen Notwendigkeit will der Tiefblick der Forscher einen unbeschreiblichen Reichtum von Empfindung und Gefühl, von Leben und Geist entdeckt haben. Ein Erkennen, Empfinden, Wollen soll das Wesen eines jeden Dinges ausmachen. Nicht als tote Bausteine, sondern als intelligente Baumeisterlein sollen wir die Atome zu betrachten haben, keine Mechanik mit eisernem Zwang, sondern ein buntes Leben und Weben individueller geistiger Kräfte in der großartigen Erscheinungswelt anstaunen."[1]

Die Teleologie würde damit zur Autoteleologie, und damit glaubt man, des persönlichen Gottes entraten zu können.

Pesch prüft nun die psychistische Naturerklärung auf ihre Berechtigung, indem er eingehend die Gründe erörtert, die von verschiedenen Seiten für diese Naturauffassung geltend gemacht werden. So behandelt er der Reihe nach folgende Punkte: „Der Psychismus als vorgeblich notwendiges Komplement des Mechanismus"; „der Ps. als Komplement zum Naturstreben der Dinge"; „die Schopenhauersche Begründung des Psychismus"; „das Offenbarwerden der Natur aller Dinge im Menschen"; „die psychische Begabung aller Dinge als Erfordernis der Psychologie"; „der Psychismus als begründet im Mechanismus"; „der Psychismus als Postulat der einheitlichen Naturbetrachtung".[2]

[1] Vgl. Pesch T., Die großen Welträtsel I² 456.
[2] Pesch a. a. O. 465—499.

Das Resultat, zu dem er hierbei gelangt, legt er nieder in diesen Worten: „Durch diese Darlegung ist die Frage, ob überhaupt die Natur der Dinge, welche der Grund ihres gesetzlichen Verhaltens ist, als empfindend oder gar als intelligent aufzufassen sei, ohne weiteres erledigt. Man braucht — das ist unser ceterum censeo — in jedem Ding nur einen dessen Wirken bestimmenden Grund anzunehmen, einen Grund, welcher deshalb regelt und bestimmt, weil er ein reales Mandat Gottes ist. Das, und nur das, entspricht den Tatsachen. Die vielen Dinge mit ihren vielfachen Strebigkeitsgründen sind in geordneter Abstufung von einer alles umfassenden und das Sein selber verleihenden Intelligenz ins Dasein gerufen; sie sind von Grund aus zur Hervorbringung der einheitlichen Ordnung des Kosmos hingeordnet. Aber durch sämtliche beobachteten Tatsachen, durch die Vielheit und Beschränktheit der Einzeldinge ist die Möglichkeit ausgeschlossen, den Dingen selbst diese Intelligenz zuzuschreiben. Die Welt weist unweigerlich hin auf eine Urintelligenz und bekundet ebenso unweigerlich, daß sie selbst diese Urintelligenz nicht ist.“[1]

Das theologische (thaumatologische) Argument.

Der Gottesbeweis aus den übernatürlichen Werken Gottes.

Im Anschluß an das physikotheologische Argument bringen manche noch einen Gottesbeweis aus den übernatürlichen Werken Gottes und verstehen unter letzteren vor allem Wunder und Weissagungen. Darum wird der Beweis gewöhnlich genannt: „argumentum ex miraculis“ oder auch thaumatologischer Gottesbeweis.[2]

Dieser Beweis schließt folgendermaßen:

Es existiert in der Welt eine Reihe von übernatürlichen Tatsachen, die nicht weniger als andere geschicht-

[1] Pesch a. a. O. 504.

[2] Vgl. Hontheim, Theod. 202 sq. Boedder, Theol. nat. 68 sq. Pesch (Praelect. dogm. II²) nennt ihn den „theologischen“.

liche, natürlicherweise erkennbare Tatsachen sind. Dahin gehören Wunder, Weissagungen, die Geschichte des israelitischen Volkes, Ursprung und Verbreitung der christlichen Religion fast ganz ohne menschliche Hilfsmittel und trotz heftigster Bekämpfung, die durch das Christentum bewirkte sittliche Umwandlung der Welt.

Im Bereich der geschaffenen Dinge ist keine genügende Ursache hierfür zu finden.

Darum muß notwendigerweise ein Wesen angenommen werden, das außer dem Bereich der geschaffenen Dinge steht, unendlich mächtig, unendlich weise usw. ist; das ist Gott.

Dieses Argument beruht also auf denselben Voraussetzungen und Prinzipien und vollzieht sich durch dieselbe Schlußfolgerung wie die Gottesbeweise aus den Werken Gottes in der natürlichen Ordnung, hat aber nach Heinrich einen doppelten Vorzug vor den Argumenten aus der natürlichen Ordnung. Es legt nämlich, weil beruhend auf den übernatürlichen Werken Gottes, die an sich vollkommener sind als die natürlichen, vollkommeneres Zeugnis für Gott ab und offenbart vollkommener dessen Eigenschaften, sodann tritt uns in den übernatürlichen Werken die Erhabenheit und Freiheit der göttlichen Tätigkeit im Gegensatz zu den allgemeinen Naturgesetzen in überwältigender Unmittelbarkeit entgegen, während die allgemeine göttliche Ursächlichkeit unter der Regelmäßigkeit des Naturlaufs sich einer oberflächlichen Auffassung verbirgt.[1]

„Diese Offenbarung Gottes in objektiv übernatürlichen, aber natürlich wahrnehmbaren Erscheinungen ist durch ihre selbständige und eigentümliche Kraft auch besonders geeignet, die auf der ordentlichen Einwirkung Gottes beruhende Erkenntnis sowohl zu wecken und zu beleben, wie sie zu erweitern und zu ergänzen. Ersteres tut sie in den physischen Wundern und Weissagungen, in welchen

[1] Heinrich, Dogmatik III² 253—256. Vgl. Hontheim, Theod. 203—204.

Gott als frei über die Natur schaltende höchste Macht und als die die Freiheit des Menschen überwachende Weisheit sich zeigt; das letztere tut sie in den ethischen Wundern heroischer, übermenschlicher Liebe und Heiligkeit, worin sich die sittlichen Eigenschaften Gottes lebhaft vor Augen stellen."[1]

B.

Gottesbeweise aus dem Mikrokosmos.

Psychologische Gottesbeweise.

Noch weit mehr als der Makrokosmos, die sinnenfällige Welt, trägt der Mikrokosmos, der vernünftige Menschengeist Gottes Spur an sich, spiegelt die Gottheit wider. Wir können darum aus der Betrachtung der Innenwelt unseres Geistes ein verstärktes Zeugnis für das Dasein Gottes finden. Ja „hier wird", wie Endert sagt, „der Beweis am konkretesten, zwingendsten, lichtvollsten, weil er sich aufbaut über dem Fundament der uns unmittelbaren Tatsache, über dem Bewußtsein unserer Akte".

„Der sich selbst gegenwärtige, auf sich selbst reflektierende Geist ist sich hier selbst der Stützpunkt, er ist der Pfeiler, welcher den Bogen trägt, den er vom Diesseits ins Jenseits hinüber spannt. Er ist nicht mehr bloß das Auge, welches in die Außenwelt hineinblickt und in ihr ein mattes, dunkles Spiegelbild göttlicher Macht und Weisheit erschaut, er ist, indem er auf sich selbst reflektiert, Auge und Spiegel zugleich, und in demselben Maße, wie er die bewußtlose Natur an Vollkommenheit überragt, in demselben Maße übertrifft das Spiegelbild Gottes, das in ihm erscheint, an Klarheit und Schärfe jenes, welches in der äußeren Natur sich darstellt. Hier beobachtet er in den Grundmanifestationen seines geistigen Wesens den Widerschein einer den endlichen Geist weit überragenden Wesenheit . .

[1] Scheeben Dogmatik I 473.

Das Rätsel des Daseins eines vernünftigen, sittlich freien Geistes in der Natur und in allseitiger Beziehung zu derselben löst nur das Dasein eines persönlichen Gottes, der die vernünftige Kreatur sowohl wie die dieselbe umgebende Natur geschaffen und durch die Natur den Geist nach Vernunft und Willen zu sich als der höchsten Wahrheit und dem höchsten Gut hin bewegt."[1]

Die neuere Apologetik widmet darum den psychologischen, auch anthropologischen genannten Gottesbeweisen eine besondere Aufmerksamkeit. Sie betrachtet hierbei entweder den einzelnen Menschengeist nach seinen intellektuellen Vermögen und sittlichen Anlagen, nach seinem Wesen und seinen Wesenskräften Denken und Wollen und schließt daraus auf Gott als oberste Wahrheit und höchstes Gut, als Grund aller Erkenntnisse und Urheber der sittlichen Ordnung in dem sog. noëtischen und ideologischen und moralischen (ethischen) Gottesbeweis; oder sie faßt den Ausdruck all dieser auf Gott hinweisenden Anlagen des menschlichen Geistes in der Geschichte der Menschheit überhaupt, in dem Zeugnis der Völker für Gott ins Auge und erhält so den historischen, auch ethnologischen oder religiösen genannten Gottesbeweis.

Neuntes Kapitel.

Ideologischer Gottesbeweis.

a) Gewöhnliche Fassung.

Der gewöhnlich[2] sogenannte ideologische Gottesbeweis geht aus von der Existenz der Wahrheit und dem eigentümlichen und unzerstörbaren Verhältnis des Menschengeistes zur Wahrheit.

---

[1] v. Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit 17—19. Freiburg 1869.

[2] Manche gebrauchen eine andere Bezeichnung, so z. B. nennt ihn Schill den „noëtischen" Gottesbeweis (Prinzipienlehre 127), Weber (Christl. Apologetik 71) den „noologischen", Pesch (Praelectiones dogm. II[2] 21) den „ontologischen".

Es gibt außer den wirklich existierenden Dingen ein Reich der Wahrheit, d. h. „eine Summe von Prinzipien oder objektiven Urteilen, deren Gewißheit und Notwendigkeit unbestritten und für jedermann einleuchtend ist",[1] wie die logischen, mathematischen, metaphysischen und moralischen Grundideen.

Diese Wahrheiten existieren unabhängig von unserem Denken. Obwohl sie formell nur in unserer Erkenntnis existieren, sind sie nicht etwas rein Subjektives, ein subjektives Denkgebilde, ein Produkt unserer Vernunft. Wir erkennen die Wahrheit, aber wir schaffen sie nicht. Sie ist notwendig und allgemein, wandellos und ewig. Sie hat eine von unserem Geiste unabhängige Realität, objektive Gültigkeit, geht aller menschlichen Vernunft und ihrer Tätigkeit logisch und ontologisch voran. Die Wahrheit ist auch unabhängig von den Dingen selbst, sie entsteht und vergeht nicht mit den Dingen.

Obwohl aber die Wahrheit unabhängig ist von unserem Denken und vom Sein der Dinge, so ist doch das Sein der Dinge und unser Denken nicht unabhängig von der Wahrheit.

Die Wahrheit übt auf das Sein der Dinge und auf unser Denken eine absolute Herrschaft aus. So müssen sich beispielshalber alle Wesen dem Prinzip der Identität oder des Widerspruchs oder der Kausalität fügen. Alles richtige Denken ist nur Nachdenken dessen, was wahr ist, ohne daß es von uns gedacht wurde und vor allem menschlichen Denken. Wir können nur richtig denken, wenn wir den logischen Grundgesetzen unbedingt folgen. „Die Denkgesetze stehen also über dem Geiste, dessen Leitregeln sie sind, aber auch über den Dingen, die in ihrer Realität gemäß den in den Denkgesetzen im Bewußtsein erkannten Regeln gestaltet und geordnet sind."[2]

Ebenso übt die Wahrheit ihre Herrschaft über den Geist dadurch aus, daß sie ihn anspornt, nach ihr zu forschen und erst in ihrem Besitz zu ruhen.

[1] Lehmen, Theodizee[2] 52. [2] Weber, Christl. Apologetik 71.

Diese genannten psychologischen Tatsachen: die Existenz der Wahrheit, die Unabhängigkeit derselben von unserem Denken, ihre beherrschende Macht über das Denken fordern einen genügenden Erklärungsgrund. Der Grund für die reale Macht der Wahrheit muß selbst ein realer sein, muß Urgrund aller Wahrheit sein, muß dieselben Eigenschaften wie die Wahrheit haben, d. h. ewig, unveränderlich, notwendig und absolut unabhängig sein. „Die Wahrheit kann diese Herrschaft, sei es mittelbar oder unmittelbar nur üben, wenn sie als solche über den Dingen und von ihnen unabhängig für sich als das schöpferische Prinzip derselben existiert, wenn es eine wesenhafte, nicht nur passive, sondern aktive, also sich selbst denkende, schöpferische, absolute, unendliche Wahrheit gibt; d. h. wenn der absolute Geist, Gott, also Schöpfer der Welt ist."[1]

Gott steht aber nicht unter der Wahrheit, er ist die Wahrheit. „Dies läßt sich nur so denken, daß jenes Wesen das Urbild aller möglichen Wesenheiten ist, welche nur dadurch das sind, was sie sind, daß sie eine jede auf ihre Weise und in bestimmten Grad jenes Urbild darstellen."[2]

„Es ist darum nicht sowohl die Wahrheit an sich, als vielmehr Gott, die ewige, in sich selbst gründende, absolute Wahrheit, der allem Denken und Sein das Gesetz der Wahrheit auflegt, wie dem Reiche des Physischen die Naturgesetze. Darum ist wie der Schluß von der Welt auf ihren Urheber, so auch jener vom Wahrheitsgedanken des geschaffenen Geistes auf die Urintelligenz stringent."[3] Gott actus purissimus.

[1] Weber, Christl. Apologetik 72.

[2] Gutberlet, Apologetik I[3] 197.

[3] Schill, Prinzipienlehre 129—130; vgl. überhaupt 127—130. Vgl. Dippel, Die beiden Grundfragen 253 f. Hettinger, Apologie I[8] 142—148. Hontheim, Theod. 128—129. Boedder, Theol. nat. 48—51. Gutberlet, Apologetik I[3] 195—198. Hagemann, Metaphysik[6] 183. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit 97—104. Lehmen, Theodizee[2] 50—56.

b) Der ideologische Gottesbeweis bei Schell.

Auch bei Schell finden wir an der Spitze der psychologischen Gottesbeweise ein Argument, das den Namen „ideologischer Gottesbeweis“[1] trägt. Doch hat der Beweis bei Schell eine ganz andere Form, so daß wir ihn eigens behandeln müssen.

Schell führt den ideologischen Beweis aus dem „vorstellenden Bewußtsein“, „schließt vom bedingten Bewußtsein der menschlichen Seele auf das absolute, selbstbestimmte, schöpferische Bewußtsein, auf Gott“.[2]

„Der ideologische Gottesbeweis geht von der Tatsache aus, daß uns die Welt der Gegenstände durch einen ganz eigentümlichen Vorgang, durch Empfindung, Vorstellung und Denken, in der Innerlichkeit unserer Seele bewußt oder gegenständlich wird.“[3]

„Die Tatsache des Bewußtseins ist aber in keiner Weise aus der Natur oder der mechanischen Naturnotwendigkeit verständlich zu machen, und zwar weder als Anlage und Wechselbeziehung zwischen Natur und Seele, noch als Gesetz und Kunst der Ideenbildung, noch in seiner Bedeutung als Zweck der gesamten Wirklichkeit sowie ihrer geordneten Mannigfaltigkeit und Pracht . . .

Zu erklären ist nämlich die tatsächliche Scheidung des Universums in eine Welt der gegenständlichen Schönheit, der Wahrnehmungsgegenstände, und in eine Welt der darstellenden bewußten Kunst, der wahrnehmenden Seelen, und zwar so, daß die Gegenstände geeignet sind, die schlummernde Anlage der Ideenbildung in den Seelen zu erwecken, obgleich die Natur an sich nichts als der kahlste, aller höheren Schönheitsformen entbehrende Wirbel der Atome ist. Weder irgendein Bedürfnis noch eine mechanische Notwendigkeit ist als hinreichender Erklärungsgrund der Scheidung denkbar . . .

Keine monistische Entwicklungslehre vermag das Bedürfnis nach dem Bewußtsein darzutun . . . Denn von

[1] Schell, Gott und Geist II 473—499.
[2] A. a. O. I 214. [3] A. a. O. II 473.

ihrem Standpunkt aus . . . hat das Bewußtsein nur die verhängnisvolle Folge, daß mit ihm der Schmerz und das Leiden seinen Einzug in die Schöpfung feiert und gerade den Kampf ums Dasein zum Übel aller Übel macht . . . Die hinreichende Ursache dieser Scheidung und Wechselbeziehung kann nicht in der Natur liegen; denn das Bewußtlose kann aus sich weder die Anlage noch die erwachende Tat des Bewußtseins hervorbringen . . .; auch nicht in der Seele, denn sie ist aus sich nur schlummernde Anlage. Die wahre, also die höchste Ursache muß die zu erklärende Wirkung in sich enthalten, um sie in verständlicher Weise hervorzubringen . . .

Prinzip der Vervielfältigung, der Mannigfaltigkeit und des Reichtums an Formen, Gegensätzen und Wechselbeziehungen ist nur der denkende Geist . . .

So kann auch die Scheidung des Universums in eine Welt des Bewußtseins und der Bewußtseinsgegenstände, welche den Stoff zur Verinnerlichung darbieten, nur aus der Innerlichkeit der denkenden und erfinderischen Weisheit erklärt werden, und zwar einer solchen, welche selbst über den Gegensatz erhaben ist, weil sie ja als der schöpferische Erklärungsgrund dieses Gegensatzes gefordert wird . . .

Sodann ist zu erklären, woher die Gesetze und Formen stammen, nach denen und in denen die sinnliche und geistige Seele die Eindrücke der Außenwelt in das Bewußtsein aufnimmt und im Bewußtsein darstellt.

Aus der Natur stammen diese Gesetze und Formen der Ideenbildung nicht, weil die Natur selbst nichts anders als ein System von Bewegungsgegenständen ist, und weil die Wahrnehmungsgegenstände gar nichts mit jenen sinnlich schönen und geistig klaren Vorstellungsformen gemeinsam haben . . . Die Seele selbst hat diese Gesetze der Ideenbildung, diese Formen des sinnlichen und geistigen Bewußtseins nicht erfunden, nicht aus sich selber geschöpft, sondern findet sie ohne alles eigene Zutun in ihrer Wesensanlage vor . . . —

Auch der Zweck des Bewußtseins und der Ideenbildung kann nicht aus dem Naturzusammenhang

abgeleitet werden, auch nicht aus der zeitlichen Weltentwicklung des Endlichen; jedenfalls nicht aus dem Nutzen, den die Empfindung im Kampfe ums Dasein darbietet; denn gerade hier ist sie um den Preis des Schmerzes, der Todesqual, des Bewußtseins von Schmerz und Tod erkauft . . .

Das Bewußtsein ist nicht wertvoll oder gar notwendig als Mittel im Kampfe um ein vergängliches Dasein, sondern als Form eines unvergänglichen Lebens und zwar aus dem Ganzen, als der große Endzweck, auf den die ganze Natur und Weltentwicklung angelegt ist und der ihr allein Sinn gibt. Denn wozu all dieser Reichtum von schönen Formen ohne eine Seele, in der er zum Bewußtsein kommt und zum Gegenstand des idealen und ästhetischen Genusses wird? . . .

Allein dieser Zweck, der die Voraussetzung und das maßgebende Gesetz für die ganze Einrichtung der Natur wie der Geisteswelt und ihrer Zusammenordnung ist, steht beherrschend über ihnen und kann aus keiner von beiden als notwendige Folge abgeleitet werden . . .

Vom Standpunkte der rein mechanistischen Weltanschauung könnte der Stoff und die bewußtlose Naturwelt ganz gut bestehen und ihre Entwicklung mit mechanischer Notwendigkeit irgendwie, sei es im Kreislauf oder sonstwie, vollbringen, ohne daß deshalb die Welt des bewußten Lebens daraus entstehen mußte. Vielmehr ist das Bewußtsein für die mechanistische Weltanschauung ein unlösbares Rätsel, ein erratischer Blok aus einer ganz anderen Welt, den man um so lieber vermissen würde, zumal ein vergängliches Bewußtsein nicht einmal geeignet ist, dem mechanischen Entwicklungsgang Sinn und Zweck zu geben . . .

Der persönliche Gott ist der einzig mögliche Erklärungsgrund in der Welt. Als hinreichender Erklärungsgrund für die tatsächliche Einrichtung und Entwicklung des Bewußtseins, seiner Gesetze und Formen sowie seiner Zweckbedeutung als Brennpunkt und Sammelpunkt des Universums ist notwendig anzunehmen das absolute

Bewußtsein, als die selbstwirkliche Idee aller Vollkommenheit, als die ewige Selbstvergegenwärtigung der unendlichen Schönheit (durch eigene Kunst), als die in tätiger Lebendigkeit ewig vollzogene Einheit der ganzen Wesensfülle des Seins mit dem vollkommenen Bewußtsein und zwar in weisheitsvoller Entfaltung dieser Wesensfülle, in allseitiger Vergegenwärtigung und vollkommener Wiedergabe durch ein wesensgleiches Bild . . .

Dieses absolute Bewußtsein ist der einzig mögliche Erklärungsgrund für die Tatsache des geschöpflichen Bewußtseins, das als schlummernde Anlage entsteht und durch die Einwirkung der Gegenstände zum lebendigen Bewußtsein und zur Ideenbildung erweckt wird, weil es erhaben über den Gegensatz von Subjekt und Objekt oder Seele und Wahrnehmungsgegenstand, weil es ferner erhaben ist über das Bedürfnis der Anregung von außen oder über den Gegensatz von Bewußtsein, Anlage und Tätigkeit . . .

Das absolute Bewußtsein ist der einzig mögliche Erklärungsgrund für unsere Ideenbildung, welche sich nach vorgängigen Gesetzen und in bestimmten Formen vollzieht, die beide von unserer Willkür durchaus unabhängig sind, weil es die lebendige Einheit von Gesetz und Tätigkeit ist . . . und denkend alle Formen der Wirklichkeit wie der Innerlichkeit erfindet, nicht wie wir vorfindet . . .

Das absolute Bewußtsein ist endlich der Erklärungsgrund für den Zweck des Bewußtseins. Denn die Vollendung wird erzielt durch die Aufnahme der Wirklichkeit in unser Denken . . .

Die unbestreitbare Tatsache des Bewußtseins erscheint der gesamten unbewußten Natur gegenüber trotz all ihrer Masse und Kraft, Schönheit und Pracht unverkennbar und ausschließlich als Zweck. Das Bewußtsein ist auch allein geeignet, die zwecksetzende Ursache zu sein. Was aber seinem Wert nach ausschließlich geeignet ist, als Zweck zu gelten, und seiner Kraft nach allein befähigt

ist, die zwecksetzende Ursache zu sein, das ist das Erste, das Ewige, das Urtatsächliche."[1]

Den Wert des ideologischen Beweises findet Schell darin, daß er unmittelbar die Notwendigkeit Gottes als des absoluten Bewußtseins und der absoluten Persönlichkeit dartut gegenüber der philosophischen Kritik, die Bewußtsein und Persönlichkeit des Absoluten und Unendlichen bestreitet.[2]

Zehntes Kapitel.

Der noëtische Gottesbeweis.

Einen weiteren psychologischen Gottesbeweis gewinnt Schell aus der Tatsache der Wahrheitsveranlagung der menschlichen Seele, aus der Denk- bezw. Erkenntnistätigkeit der menschlichen Seele und nennt ihn den noëtischen Gottesbeweis.

„Der noëtische Gottesbeweis betrachtet den menschlichen Geist in seinem eigentümlichen und unzerstörbaren Verhältnis zur Wahrheit. Das Denken läßt sich von keiner Theorie in das Geheimnis der Subjektivität und des wahrheitslosen Traumlebens einschließen; es verzichtet nie auf den Adel der Natur und die Bestimmung, in die Welt der Wirklichkeit erkennend hinauszudringen."[3]

Die Eigentümlichkeiten der menschlichen Erkenntnis, die einen hinreichenden Erklärungsgrund fordern, sind nun folgende:

„Die menschliche Erkenntnis, welche durch selbständiges, reines Wahrheitsverlangen und durch Einsicht ausgezeichnet ist, beruht zunächst:

a) auf dem Unterschied zwischen der Tatsache und der Anerkennung von Tatsachen, zwischen der rein gegenständlichen Wahrheit und der innerlich erkannten und gewürdigten Wahrheit. Schon hier erhebt sich die

[1] Schell, Gott und Geist II 473—493.
[2] A. a. O. 493—499. [3] A. a. O. 567.

Frage: Wie kommt der erkennende Geist überhaupt aus seiner subjektiven Innerlichkeit in die Welt der Tatsachen hinaus? Wie kommt er zur Idee der Tatsächlichkeit, der objektiven Wahrheit, zur Unterscheidung von Wahrnehmung und Einbildung? . . .

b) Sodann beruht unsere Erkenntnis auf dem Unterschied von Anlage und Anregung. Unser Erkenntnisvermögen ist ruhende Kraft und wird erst angeregt zur Tätigkeit durch die Einwirkung der realen Tatsachen. Woher nun diese Zusammenordnnng? Und wie beschaffen ist die hinreichende Ursache dafür? . . .

c) Unsere Erkenntnis beruht auf dem Unterschied von Erkenntnistätigkeit und Erkenntnisgesetz, nach welchem das Tatsächliche von den Einbildungen zu unterscheiden ist, und zwar durch Untersuchung des Ursprungs unserer Ideen, ob sie willkürlich gebildet sind oder unter dem Einfluß hinreichender Gründe und Ursachen, tatsächlicher oder innerer Notwendigkeit . . . Welches ist nun der hinreichende Grund für diese Geistesanlage und für die Herrschaft jenes Wahrheitsgesetzes? . . .

d) Unsere Erkenntnis beruht auf dem Unterschiede zwischen Anlage, Entwicklung und Zielvollendung. Die Erkenntnisanlage hat zum Zweck die bewußte und einsichtige Übereinstimmung mit den Tatsachen . . .

Nun aber ist alle Vielheit und Unterschiedenheit auf eine höhere Einheit zurückzuführen; das ruhende Vermögen auf das Ewig-Wirkliche, die anregungsbedürftige Fähigkeit auf die ewige Tätigkeit, das Unvollkommene, welches zwar fehlen kann, aber ohne sein eigenes Zutun eine Richtschnur zur Vermeidung und Richtigstellung der Fehler in sich vorfindet, auf die allseitige Vollkommenheit als ihr maßgebendes Gesetz und Urbild, die Anlage und Entwicklung zur Zielvollendung auf den in sich selber erfüllten Zweck als Urheber und Zielgut . . .

Ferner ist zu beachten, daß bei den vier Wechselbeziehungen, welche unsere Erkenntnis bedingen, der eine Gegensatz dem andern nicht bloß gegenübersteht, sondern ihn umfaßt und einschließt, nicht aber umgekehrt . . .

Als der allein hinreichende Erklärungsgrund aller Erkenntnis, aller objektiven und subjektiven Wahrheit, allen Zusammenhangs zwischen Wirklichkeit und Erkenntnis, zwischen Erkenntnistätigkeit und Erkenntnisgesetz, zwischen Erkenntnis-Anlage und -Aufgabe ist folglich Gott anzunehmen. Und zwar ist er zu denken als die selbständige Erkenntnis, welche schlechthin keiner Anregung bedarf, weil sie ganz aus sich allein heraus Tätigkeit ist . . ., als die ewig vollendete Erkenntnis und Einsicht in alle Wahrheit . . ., welche geeignet ist, die menschliche Anlage und Sehnsucht nach der vollkommenen Einsicht in die Wahrheit zu begründen und auf dem Wege der mannigfachen Entwicklung zum Ziele zu leiten"; „als die absolute Wahrheit, in welcher Sein und Erkennen identisch, und welche daher Prinzip der Erkennbarkeit und Erkenntnisfähigkeit ist".

„Das Ergebnis des noëtischen Beweises ist die Erkenntnis, daß die Wahrheit im vollsten Sinne und Umfange als ewiger Selbstand anzunehmen sei, um einen hinreichenden Erklärungsgrund für unser Erkenntnisleben und Erkenntnisstreben zu gewinnen."[1]

Verwandt mit diesem Schellschen Beweis ist der Gottesbeweis, den M. Limbourg aus der Harmonie zwischen Denken und Sein führt. Seine Grundgedanken sind folgende: Zwischen den Gesetzen unseres Denkens und den Gesetzen des Seins der Dinge offenbart sich eine höchst merkwürdige Übereinstimmung, eine vollkommene Kongruenz. Beweis für die Existenz dieser Harmonie ist das Wort „Wahrheit".

Der letzte Grund der Harmonie zwischen unserem Denken und Sein kann nicht im Intellekt des Menschen gefunden werden; denn er ist nicht Urheber der Denkgesetze, unterliegt ihnen vielmehr erfahrungsgemäß mit Notwendigkeit; ohne die Annahme des der Tätigkeit des

[1] Vgl. Schell, Gott und Geist II 557—577; Dogm. I 223. Paderborn 1889. Vgl. auch Rolfes, Die Gottesbeweise 129—163. v. Holtum, Gottes Existenz bewiesen aus dem Verhältnis des Geistes zur Wahrheit. (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden. 26. Jahrg.)

Intellektes vorangehenden Bestehens dieser Harmonie wäre eine Erkenntnistätigkeit absolut undenkbar. Auch das Objekt läßt sich nicht als letzten Grund der Harmonie zwischen dem Objektiven und Subjektiven erweisen. Es ist eine das Denken geradezu aufhebende Behauptung, die Dinge selbst seien das Prinzip ihres Seins und der Gesetze ihres Seins. Die Denkbarkeit der Dinge geht ohne Zweifel ihrem Dasein voran und bleibt bestehen, auch wenn ihr Dasein aufgehört hat. Darum kann die Denkbarkeit der Dinge nicht in ihrem Dasein ihren letzten Grund haben.

Der letzte Grund der Harmonie ist ohne Zweifel in einem Wesen, dessen Erkennen Sein und dessen Sein Erkennen ist, in welchem mithin Erkennen und Sein in absoluter Identität, in vollendeter Einheit sich finden. Dieses Wesen, das absolutes Sein und zugleich absolute Idee ist, ist actus purus, ist Gott.[1]

Elftes Kapitel.

Moralischer Gottesbeweis.

§ 15.

a) Deontologischer Gottesbeweis.

Der moralische Gottesbeweis geht aus von den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins. Diese Tatsachen sind die Existenz eines objektiven, absoluten Sittengesetzes; die theoretische, subjektive Verpflichtung, Verantwortlichkeit und Verdienstlichkeit; endlich die physische Anregung zur praktischen freiwilligen Ausführung des Sittengesetzes. Oder anders gefaßt: Der Mensch steht unter einem absoluten Sittengesetz; dieses Sittengesetz muß zugleich die sittliche Ordnung und die individuelle Glückseligkeit hervorbringen.[2]

Diese unleugbaren Tatsachen des sittlichen Bewußtseins verlangen eine genügende Ursache. Nur der per-

[1] Limbourg, Gott als die Voraussetzung der Harmonie zwischen Denken und Sein. Zeitschr. f. kath. Theol. 3 (1881) 660—671.

[2] Didio, Der sittl. Gottesbeweis 188—89. Würzburg 1900.

sönliche Gott ist die vollgenügende Erklärung dazu; denn nur er ist jenes höchste Gut, welches das objektive Sittengesetz mit seinen eigentümlichen Eigenschaften erklärt, bestimmt, normiert. Er ist die verpflichtende Kraft, welche den freien Willen des Menschen bestimmen kann, das Sittengesetz als absolut gültige Regel seines Handelns anzuerkennen und praktisch zu befolgen, er kann das Lebensziel des Menschen sein, dadurch daß er Verdienst und Schicksal harmonisch ausgleicht; er bietet die Gewähr, daß vollkommene Sittlichkeit zur vollkommenen Glückseligkeit führt.[1]

Schell gibt den Grundgedanken des Beweises in folgender Form: „Es besteht notwendigerweise eine persönliche Vollkommenheit und Heiligkeit, welche

a) als Urbild und Inbegriff alles Guten dem menschlichen Geiste das reine Wohlgefallen und die uneigennützige Liebe zum Guten als natürliche Mitgift eingeflößt hat;

b) ihm die Verpflichtung zum Guten als unverbrüchliches Gesetz eingeprägt und als unersetzliches Zielgut seine volle Hingebung fordert;

c) als vollkommene Gerechtigkeit der sittlichen Ordnung einen inneren Zweck und das entsprechende äußere Ansehen, die notwendige Sanktion gibt.

Atheistische Moralprinzipien können die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins nicht erklären:

A. Die innere Güte und Schlechtigkeit der Gesinnungs- und Handlungsweise erklärt sich nicht aus dem Gesetz als inhaltleerer Form der Allgemeingültigkeit, sondern nur aus dem Gesetz voll Inhalt und Zweck, d. h. aus einem Gesetz, welches zugleich das höchste Gut ist.

B. Pflicht und Verantwortlichkeit sind nur möglich vor einer Persönlichkeit, welche als Gesetzgeber und Gesetz vor und über dem Geiste steht.

C. Verdienst und Schuld . . . ist nur möglich, wenn der absolut Vollkommene Richter ist und alles nach seinem inneren Wert vergilt und vollendet.“[2]

[1] Didio a. a. O. 209. Vgl. Schell, Gott und Geist II 578—638.

[2] Schell a. a. O. 620. 624—25.

Man kann den sittlichen Beweis auch führen von der Existenz des freien Willens aus und zeigen, daß sich dieser nur als das Werk einer durch sich selbst seienden und selbst freiwollenden Ursache begreifen läßt. Oder man geht aus von der Existenz des Gewissens, das sich dem Menschen darstellt als eine absolute Macht, die sich jeder menschlichen Einwirkung entzieht, die unbedingt gebietet, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen, und nach der Tat Verdienst oder Schuld jedem rückhaltlos zurechnet.[1]

„Diese Gewissensherrschaft und ihre Ausflüsse, Anerkennung und Schuldbewußtsein sind ohne Abhängigkeit und Verantwortlichkeit von und vor einer durch das Gewissen repräsentierten Autorität nicht zu begreifen; so real wie jenes muß auch diese sein. Deswegen ist das Gewissen ein Gottesbeweis, und die ethischen Eigenschaften des höchsten Gutes sind seine speziellen Ergebnisse." Somit ergibt sich aus dem Dasein der Gewissensmacht, die ihrem Wesen nach Bestimmungsgewalt über den Menschen durch ein höheres Bewußtsein ist, als seine Voraussetzung das Dasein des absoluten, welterhabenen und absolut beherrschenden, demgemäß schöpferischen Geistes, d. i. Gottes. Gewöhnlich aber wird der moralische Beweis aufgebaut auf der Existenz der sittlichen Ordnung und der absoluten Verpflichtung unseres freien Willens auf dieselbe, auch deontologischer Beweis genannt.[2]

Wie man auch den Ursprung der Sittlichkeit erklären mag, wie verschieden man auch den Unterschied zwischen Gut und Bös bestimmen mag, über den Bestand der sittlichen Ordnung, über den sie bedingenden Unterschied zwischen Gut und Bös, über den absoluten Charakter der Forderungen der sittlichen Ordnung besteht kein Zweifel.

---

[1] Schill, Prinzipienlehre 132—133. Weber, Christl. Apologetik 72—73. Vosen, Das Christentum[4] 320 (6 ff.).

[2] Hontheim, Theod. 218—227. Boedder, Theol. nat. 71—76. Gutberlet, Apologetik I[3] 200; Der mechanische Monismus 267. Lehmen, Theodizee[2] 72—77. Vgl. Schill, Prinzipienlehre 130—131. Heinrich, Dogmatik II[2] 244—253.

Woher diese unbedingte moralische Nötigung bei allen Menschen, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, woher die absolute Verpflichtung unseres freien Willens auf die sittliche Ordnung?

Sie kann nicht begründet sein in der Erziehung und in menschlichen Gesetzen, weil diese bei verschiedenen Völkern sehr verschieden und veränderlich sind und keine allgemeine, unverändert fortdauernde Überzeugung und Nötigung schaffen können; sie kann nicht ihren Grund haben in den betreffenden gebotenen oder verbotenen Handlungen, weil diese oft unbedeutend sind; sie kann endlich nicht herstammen aus der menschlichen Vernunft, weder aus der Einzelvernunft noch aus der Vernunft der gesamten Menschheit. Denn die menschliche Vernunft ist sich klar bewußt, daß sie absolut dem Sittengesetz unterworfen ist, keineswegs aber über demselben als Urheberin steht. Sodann könnte sie, weil endlich, keine absoluten Forderungen stellen.

Nur ein absolutes Prinzip kann absolute Forderungen stellen. Die sittliche Ordnung muß daher entweder selbst der Absolute, Gott, sein oder mit dem Wesen Gottes identisch sein.

Die absolute Forderung: Du mußt unter allen Umständen das Gute tun, ist sinn- und verstandlos, wenn sie nicht gestellt und getragen ist von demjenigen, der selber seinem Wesen nach gut, das höchste Gut, Prinzip und Inbegriff aller Güter ist.[1]

Sowie also die nach den Naturgesetzen sich vollziehende Ordnung des physischen Universums den allweisen und allmächtigen Urheber dieser Ordnung offenbart, so offenbart die in unserem Gewissen als unverbrüchliches Gesetz sich kundgebende, durch den freien Willen des Menschen zu vollziehende sittliche Ordnung Gott als den unendlich heiligen und gerechten Urheber dieser Ordnung.[2]

---

[1] Schill, Prinzipienlehre 130—131.

[2] Heinrich, Dogmatik III² 247—248. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit 172.

Bedenken gegen den deontologischen Gottesbeweis.

Gegen den Gottesbeweis aus der sittlichen Verpflichtung, falls man ihn als direkten Gottesbeweis auffaßt, hat in neuester Zeit L. Lercher[1] ernste Bedenken erhoben. Er will ihn nur gelten lassen als indirekten oder reflexen Beweis, d. h. als einen solchen, „der aus der Untrüglichkeit der tatsächlich im Menschengeschlecht vorhandenen Gotteserkenntnis auf die Wirklichkeit ihres Inhaltes schließt".[2] Die direkte Form des Beweises fordert dagegen nach Lercher den Widerspruch gleichsam heraus. „Der direkte Gottesbeweis aus der moralischen Verpflichtung ist eine petitio principii; denn die Wahrheit des antecedens, in welchem das Bestehen der absoluten Verpflichtung behauptet wird, kann unabhängig von der Gotteserkenntnis nicht erkannt werden."[3]

Zu diesem Urteil kommt er durch Betrachtung des Wesens der absoluten Verpflichtung. Die absolute moralische Verpflichtung, um die es sich in unserem Beweis handelt, ist die durch den unbedingten Willen eines unendlich erhabenen und absolut unabhängigen Gesetzgebers auferlegte moralische Notwendigkeit. Daraus folgt, daß die Entstehung des Pflichtbewußtseins bedingt ist durch die Gotteserkenntnis, ein Ausfluß des mehr oder weniger klaren Gottesbewußtseins ist. Der Verstand muß erst urteilen, daß ein erhabenes Wesen existiere, dem er unbedingt Gehorsam schulde; er muß erkennen, daß jene hehre, über ihm stehende Macht gewisse Handlungen und Unterlassungen von ihm unbedingt fordere, und daß er somit durch die Übertretung dieser Ordnung dem Mißfallen und der höchsten Ungnade dieses Wesens sich preisgebe. Ganz und gar undenkbar ist es aber, daß jemand vor und unabhängig von dieser Erkenntnis zur Einsicht gelangen könnte, er sei zu gewissen Handlungen und Unterlassungen absolut verpflichtet.[3]

---

[1] L. Lercher, Über eine Form des Gottesbeweises aus der sittlichen Verpflichtung. Innsbr. Zeitschr. f. kath. Theol. 24 (1900) 463—481.
[2] A. a. O. 468. [3] A. a. O. 467—468.

Wegen dieser Bedenken gegen den direkten moralischen Beweis scheint es Lercher geraten, „diese Form des Argumentes aufzugeben, damit nicht durch eine naheliegende Verwechslung das Ansehen des moralischen Beweises überhaupt, der wie kein anderer geeignet ist, die Allgemeinheit, Tiefe, Leichtigkeit und Energie der Gotteserkenntnis in ein helles Licht zu setzen, gefährdet werde".[1]

Ähnlich äußert sich auch Gutberlet[2] über den genannten Beweis: „Freilich zu einem ganz ursprünglichen und selbständigen Beweis für das Dasein Gottes kann die Verpflichtung nicht verwandt werden. Denn eine eigentliche Verpflichtung gibt es nicht ohne Gott, und da das Verpflichtungsbewußtsein uns nicht durch eine unmittelbare physische Einwirkung eingegossen, sondern durch die Erkenntnis vermittelt werden muß, so kann niemand im eigentlichen Sinne des Wortes sich verpflichtet erachten, der nicht irgendwelche vorgängige, wenn auch noch so unvollkommene Erkenntnis Gottes hätte. Zu dieser gelangt aber jeder Mensch ohne strengen Beweis." Scheeben[3] zählt ihn überhaupt zu den reflexen Beweisen.

§ 16.

b) Eudämonologischer Gottesbeweis.

Mit der Tatsache der absoluten Verpflichtung unseres Willens auf das Sittengesetz steht im innigsten Zusammenhang eine andere Erscheinung unseres Willenslebens: nämlich das Glückseligkeitsstreben, der Naturtrieb des Menschen nach Glückseligkeit. Wie wir durch das Kausalitätsprinzip Gott als die erste Ursache aller Dinge erkennen, so weist uns dieser Glückseligkeitstrieb auf Gott als das letzte Ziel aller Dinge hin. Darum hat schon Augustinus[4] aus dem Glückseligkeitsdrang einen Gottes-

---

[1] Lercher a. a. O. 466.

[2] Gutberlet, Ethik und Religion 56. Münster 1892.

[3] Scheeben, Dogmatik I 475.

[4] S. Augustinus, De Trinitate 13, 3. 4; Conf. 10, 6; De lib. arb. 2, 9.

beweis hergeleitet, der noch heute in Ehren steht und den Namen „eudämonologischer Gottesbeweis“ trägt.

Der Beweis baut sich folgendermaßen auf: Der Mensch strebt naturnotwendig nach vollkommener Glückseligkeit im Besitz alles Wahren und Guten. Das Naturstreben des menschlichen Verstandes geht auf den Vollbesitz aller Wahrheit, das Naturstreben des Willens auf den Vollbesitz alles Guten und findet erst darin seine Ruhe.

Der Naturdrang nach Glückseligkeit ist die letzte Triebfeder all unseres Tun und Lassens. Die Allgemeinheit und Unwiderstehlichkeit dieses Strebens nach vollkommenem Glück beweist, daß es Naturtrieb im eigentlichen Sinne ist.

Diese Glückseligkeit, nach der der Mensch naturnotwendig strebt, muß ihm an und für sich erreichbar sein, obwohl er als freies Geschöpf die Erreichung derselben durch eigene Schuld verhindern kann. Andernfalls wäre der Mensch schlechter gestellt als das vernunftlose Tier, es wäre in der vernünftigen Menschennatur ein offenbarer Widerspruch. Diese Glückseligkeit, nach der der Mensch naturnotwendig strebt, muß der Inbegriff alles Wahren und Guten, das unendliche und zwar persönliche Sein, d. i. Gott sein; denn nur durch ein existierendes unendlich vollkommenes Wesen, das alles mögliche Sein in Wirklichkeit besitzt, kann das Naturstreben des Menschen befriedigt werden.[1]

Der eudämonologische Beweis in dieser Form ist nur eine besondere Anwendung der teleologischen Beweisführung.[2]

„Man kann aber auch die menschliche Natur“, sagt Reinhold, „als eine solche betrachten, die das Bedürfnis einer Ergänzung oder Vervollkommnung nach außen und zwar einer durch Erkennen und Wollen sich vollziehenden Verbindung mit einem unendlichen Objekt aufweist. Bei

[1] Lehmen, Theodizee[2] 77—82. Vgl. Hontheim, Theod. 206—208. Boedder, Theol. nat. 70—71. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit 166—170.

[2] Reinhold a. a. O. 169.

dieser Auffassung tritt dann mehr die Beeinflussung oder das Bewegtwerden der menschlichen Natur durch eine äußere Ursache hervor, von der sie unwiderstehlich angezogen wird, und die deshalb real existieren muß. Damit stünden wir mehr auf dem Boden des kosmologischen Beweises."[1]

Gutberlet[2] betrachtet übrigens das genannte Argument nur als Wahrscheinlichkeitsbeweis. Deshalb gibt er ihm, um es stringent zu machen, eine andere Form. Er bringt die Glückseligkeit mit der Wahrheit in Verbindung und schließt dann aus der Macht des Guten auf unseren Willen auf die Realität eines unendlichen Gutes. Er nimmt also zum Ausgangspunkt seines Beweises nicht nur den Naturtrieb des Menschen nach Glückseligkeit, sondern vor allem den absoluten Wert des sittlich Guten. Weder die sittliche Handlung an sich noch ihre Beziehung zur Vernunft noch ein ideelles Gut oder die ideelle Notwendigkeit der Prinzipien erklärt diesen absoluten Wert. Sodann sind die Forderungen der Sittlichkeit sehr real und äußern sich in der Macht des Gewissens. Darum muß ein reales Gut mit der Sittlichkeit verknüpft sein, nur die Beziehung zu einem unendlichen, wirklichen Gut kann die absoluten Forderungen, den unendlichen Wert der Sittlichkeit erklären.[3]

Am besten scheint Weber[4] den Beweis zu geben in folgender Form: „Die im Menschen (im Glückseligkeitstrieb) sich ankündigende Berufung zum unendlich vollkommenen Gut setzt über dieser Welt ein solches voraus, von welchem aus dieser Antrieb geweckt wird. Das Streben nach dem äußeren vollkommenen Gut entsteht aus der Liebe zum Guten an und für sich, zum Guten schlechtweg bei der Erkenntnis der Bedingtheit des eigenen Daseins und des Daseins der weltlichen Güter in der Menschenseele. Nur wenn weder die Weltseele noch die Weltdinge selbst identisch sind mit dem Guten an sich, dem wesenhaft Guten und

[1] Reinhold a. a. O. 170.
[2] Gutberlet, Phil. Jahrbuch 2 (1889) 92 f.
[3] Gutberlet, Apologetik I[3] 198—201.
[4] Weber, Christl. Apologetik 73—74.

Vollkommenen, kann der Glückseligkeitstrieb in seiner tatsächlichen Form als Streben nach dem äußeren absoluten Gut im Menschen erwachen. Dann kann aber auch die Liebe zum Guten an sich in der Menschenseele nicht naturhaft entstehen, ohne daß es ein solches höchstes gutes Wesen außerhalb des Menschen und der Welt gibt, durch welches diese Liebe entfacht wird. Denn diese Entfachung kann nur dann geschehen, wenn die Seele zugleich, indem sie in den Dingen und in ihrer eigenen Natur das beschränkte Gut erkannt hat und liebt, zur Idee des Guten überhaupt geleitet wird und mit der Liebe zu ihrer eigenen Güte die Liebe zum unendlichen Guten naturhaft zu verbinden angeregt wird. Ein solcher Vorgang ist aber naturhaft nur möglich, wenn über dem Teilguten das allewige Gute real ist, bezw. die einzelnen bedingten Güter ihre Güte durch ein höheres vollkommenes Gut erhalten. Also hat der Glückseligkeitstrieb des Menschen ein überweltliches, schlechthin oder vollkommen gutes Wesen, nicht nur psychologisch, sondern auch metaphysisch zur Voraussetzung, das Gott ist. Da der Glückseligkeitstrieb aber wahrhaft existiert, so existiert auch Gott."

§ 17.

c) Der religiöse Gottesbeweis.

Das System der Gottesbeweise schließt Schell mit dem „Gottesbeweis der Hoffnung, der seligen Vollendung, der sittlichen Vorsehung und des gerechten Vollenders",[1] dem religiösen Gottesbeweis. Er sagt von diesem Beweis:

„Wie der Kontingenzbeweis der abstrakteste und wissenschaftlich gewichtigste ist, so ist der religiöse Beweis der konkreteste, der am tiefsten vom Gemüt gewürdigte, vom Gefühl unterstützte und begleitete Beweis, so daß es scheint, als käme in ihm nur ein blinder Gefühlsdrang von rein subjektivem Wert zur Geltung."[2]

---

[1] Schell, Gott und Geist II 686. [2] A. a. O. 685.

„Gott wird nämlich vom sittlichen Gemüt gefordert als die höhere und unentbehrliche Macht, ohne deren Vorsehung und Hilfe, Gnade und Sündenvergebung, Gericht und Vollendung die sittlichen Ideale unausführbar wären, ein Widerspruch mit sich selbst und mit unserem innersten Gemüt.“[1]

„Insofern ist der religiöse Gottesbeweis allerdings ein Postulat und zwar ein Postulat des religiösen und sittlichen Gemüts, aber nicht anders, wie jede Beweisführung ein Postulat ist, nämlich bedingt durch die Voraussetzung, daß nur die Vollkommenheit bezw. die Vollendung als Grund und Zweck hinreicht, der Wirklichkeit Sinn und Ziel gibt, die Wirklichkeit verständlich und befriedigend macht.“[2]

„Das Gemütsbedürfnis nach Vollkommenheit ist durchaus logisch und rational, daher auch beweiskräftig.“[3]

Ausgangspunkt des religiösen Gottesbeweises ist die psychologische Tatsache und Forderung der Sittlichkeit und der sittlichen Vollendung im Sinne der inneren und äußeren Vollendung.

Der religiöse Gottesbeweis geht also aus von den unvertilgbaren Anlagen und Bedürfnissen des sittlichen Gemüts, das den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit für unerträglich findet und darum die allgemeine und ungehemmte Durchführung von Wahrheit, Recht und Güte fordert.

Wenn die sittliche Ordnung von den Menschen innerlich in Liebe angeeignet und tatkräftig in Gesinnung und Leben wie in der äußeren Welt durchgeführt werden soll, wenn die sittlichen Ideale und Verpflichtungen nicht in unlösbarem und unverträglichem Widerspruch mit dem innersten Gefühl und Bedürfnis des Menschen stehen sollen, dann bedarf es einer allwissenden Vorsehung, in deren Gegenwart alles geschieht, in deren unvergänglichem Bewußtsein alles Tun und Leiden unter dem Gesichtspunkte des inneren Wertes gewürdigt, bewahrt und verewigt wird;

---

[1] Schell a. a. O. 683. [2] A. a. O. 684. [3] A. a. O. 690.

dann bedarf es einer hilfbereiten Vorsehung und Gnade, von welchen der sittliche Wille die ihm fehlende innere und äußere Kraft zum guten Streben und Vollbringen sowie der Sünder Vergebung und Wiederherstellung hoffen kann. Jede Weltanschauung, welche die persönliche Vorsehung und Gnade Gottes leugnet, erweist sich als unfähig, dem schuldbeladenen Sünder zu Hilfe zu kommen, kann den Reumütigen nicht aufrichten, den Unbußfertigen nicht erschüttern.

Der religiöse Gottesbeweis geht aus von dem Gegensatz zwischen Verdienst und Schicksal, zwischen Sittlichkeit und Seligkeit, von der Unfähigkeit des Menschen, das Ideal der Gerechtigkeit durch den Ausgleich zwischen innerem Wert und äußerem Schicksal zu erfüllen.

Ohne Gott ist und bleibt das Endergebnis der Weltentwicklung und der sittlichen Anstrengungen eine Ruinenwelt verkümmerter Geistesanlagen für Wahrheit und Recht, erstrebter, aber nur notdürftig betätigter Lebensideale, unbelohnter Verdienste und innerlich zweckloser Opfer und Anstrengungen.

Wenn also die sittliche Ordnung überhaupt zur Verwirklichung kommen soll und zwar ohne inneren Widerspruch und ohne Selbstaufhebung, ohne die trügerische Vorspiegelung und Illusion einer einstigen Weltvollendung, dann ist notwendigermaßen Gott anzunehmen:

1. als die persönliche Vollkommenheit und Güte, von deren allgegenwärtigem Bewußtsein alles Sittlich-Gute in Leiden und Tun seinen unvergänglichen Charakter und Wert empfängt;

2. als die lebendige Heiligkeit und freie Tatkraft, von deren lebendigmachendem Geist der sittliche Wille die notwendige innere und äußere Hilfe zum guten Wollen und Vollbringen gewinnt;

3. als die ewige Gerechtigkeit, deren Existenz die Bürgschaft gewährt, daß die sittlichen Ideale des Guten, der Freiheit und des Rechtes, sowie sie im Unendlichen ihre allseitige und ewige Erfüllung gefunden haben, so

auch in der Welt des Endlichen zur tatsächlichen Wahrheit werden können und sollen.

Der Grundgedanke des religiösen Gottesbeweises ist also der: die sittlichen Ideale können und dürfen nicht bloße Ideale bleiben, sie müssen Wirklichkeit werden innen und außen und können es nur in Gott, der persönlichen, absoluten Vollkommenheit.[1]

Zwölftes Kapitel.

Der historische Gottesbeweis.

1. Der eigentliche historische Gottesbeweis.

Der historische Gottesbeweis im strengen Sinne des Wortes ist der Beweis Gottes aus „der in der Geschichte der Menschheit sich offenbarenden göttlichen Leitung, welche die Hinführung des Menschengeschlechtes zu seiner Bestimmung und die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit zum Zweck hat".[2]

Es unterliegt keinem Zweifel, daß sich in der Geschichte der Menschheit ein weiser und heiliger Plan offenbart, der weder aus dem physichen Naturlauf, noch aus den Absichten und Handlungen der Menschen erklärbar ist, sondern nur aus einer beide beherrschenden göttlichen Leitung. Diese göttliche Leitung und Vorsehung zeigt sich schon in der Profangeschichte, in der natürlichen Entwicklung des Menschengeschlechts, im Fortschritt der Wissenschaft und Kunst und überhaupt der ganzen Kultur, sowie in einer gewissen Gerechtigkeit, welche die Tugenden der Völker belohnt und ihre Fehler bestraft. Besonders aber tritt die göttliche Vorsehung, der göttliche Weltplan, klar hervor in der Heilsgeschichte, in der Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung. „Bei allem Dunkel des Details läßt sich doch im großen und ganzen nicht verkennen, daß alle Ereignisse (der Geschichte) dem sicheren und

[1] Vgl. Schell, Gott und Geist II 683–709; I 216.

[2] Heinrich, Dogmatik III² 253. Pesch Chr., Praelect. dogm. II² 21. Weber, Christl. Apologetik 74.

allumfassenden Plan einer fortschreitenden Entwicklung des Menschengeschlechts zu jener allgemein menschlichen Gesittung dienen, welche wiederum der Hinführung der Menschheit zum Christentum und ihrer Entwicklung im Christentum zur natürlichen Basis dient."[1]

Allerdings ist dieser Beweis schwer zu führen, da er „eine vollständige, äußerst schwierige Philosophie der Geschichte als Grundlage fordert".[2]

Mit Rücksicht darauf, und weil der historische Beweis in dieser Form nur eine „Spezialität des teleologischen Gottesbeweises"[3] darstellt oder auch dem Gottesbeweis aus den übernatürlichen Werken Gottes beigezählt werden kann, da der göttliche Weltplan prinzipaliter die Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung bezweckt und in dieser am klarsten und vollkommensten sich offenbart,[4] gibt man dem „historischen" Gottesbeweis heute eine andere Form und baut ihn auf „aus der Überzeugung aller Völker vom Dasein Gottes".

Sein richtiger Name ist darum nicht „historischer Beweis", sondern „ethnologischer Gottesbeweis".

2. Der sog. historische oder ethnologische Gottesbeweis.

a) Formulierung des Beweises.

Der psychologische Gottesbeweis wird zu dem sog. historischen Gottesbeweis, wenn wir die auf Gott hinweisenden Anlagen des menschlichen Geistes vor allem unter dem Gesichtspunkte ihres allgemeinen Vorkommens in der Menschheit und ihrer Äußerung im Gottesbewußtsein betrachten.[5] Eingehend behandeln den historischen Gottesbeweis in dieser Form Ehrlich,[6] Heinrich,[7] Schell,[8]

[1] Heinrich, Dogmatik III[2] 255.
[2] Vosen, Christentum[4] 310. [3] Vosen a. a. O. 310.
[4] Heinrich a. a. O. 253. Hontheim, Theod. 204.
[5] Weber, Christliche Apologetik 71. 74.
[6] Ehrlich, Apolog. Ergänzungen 8—21.
[7] Heinrich a. a. O. 180—199.
[8] Schell, Kath. Dogmatik I 215—222. Paderborn 1889.

Vosen bezw. F. Rheinstädter,[1] Hontheim,[2] Bödder,[3] Lehmen,[4] Reinhold[5] u. a.

Der sog. historische Beweis beruht auf folgendem Schluß:

Die Überzeugung vom Dasein der Gottheit ist im Menschengeschlechte eine allgemeine und dauernde und kann darum nur aus einer allgemeinen und dauernd wirksamen Ursache entstehen.

Weder in sich noch außer dem Menschengeschlecht ist eine solche allgemeine und dauernd wirksame Ursache dieser Erscheinung denkbar, ausgenommen die menschliche Vernunft in ihrer Allgemeinheit.

Also ist die menschliche Vernunft in ihrer Allgemeinheit, d. h. in ihrer Denknotwendigkeit, die einzig denkbare Ursache der allgemeinen Überzeugung des Menschengeschlechtes vom Dasein der Gottheit. Folglich ist es vernünftig, das Dasein der Gottheit zu bejahen, unvernünftig, dasselbe zu verneinen.[6]

Die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens ist nachgewiesen durch die Tatsache der Allgemeinheit der Religion. Diese Allgemeinheit der Religion ist aber durch die religionsgeschichtlichen Forschungen der Neuzeit unzweifelhaft festgestellt. Die berufensten Autoritäten, wie z. B. Max Müller, O. Peschel, Ratzel, bezeugen es.

„Religion ist, wenn nicht so alt wie die Welt, doch mindestens so alt wie die Menschheit, die wir kennen. Sobald wir nur etwas von den Gedanken und Gefühlen des Menschen wissen, finden wir ihn im Besitze der Religion." „Wir können jetzt sicher behaupten, daß trotz aller Nachforschungen keine menschlichen Wesen irgendwo gefunden worden sind, die nicht etwas besaßen, was ihnen als Religion galt."[7]

[1] Vosen, Christentum[4] 310—319.
[2] Hontheim, Theod. 227—237.
[3] Bödder, Theol. nat. 76—86.
[4] Lehmen, Theodizee[2] 83—96.
[5] Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit 176—185.
[6] Vosen a. a. O. 310.
[7] M. Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion 88.

„Die Ethnographie", sagt Ratzel, „kennt keine religionslosen Völker, sondern nur verschieden hohe Entwicklung religiöser Ideen, die bei einigen wie im Keime, oder besser, wie in einer Verpuppung, klein und unscheinbar liegen, während sie bei andern zu einem herrlichen Reichtum von Mythen und Sagen sich entwickelt haben."[1]

Darum „muß die Frage, ob irgendwo auf Erden ein Volksstamm ohne religiöse Anregungen und Vorstellungen angetroffen worden sei, entschieden verneint werden."[2]

Zwar ist der Gottesglaube bei den verschiedenen heidnischen Völkern sehr verschieden, doch findet sich überall die Überzeugung vom Dasein überirdischer, geistiger, persönlicher Wesen, welche die ganze Welt regieren, welchen sowohl die physische wie die moralische Ordnung unterstellt ist. Wenn auch die Heiden eine Vielheit von Göttern annehmen, so glauben sie doch auch fast durchweg an eine höchste Gottheit, von der die anderen Götter in gewissem Grade abhängig sind.[3]

Die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens bedarf eines genügenden Grundes. Dieser kann nur gefunden werden „in der vernünftigen Menschennatur, insofern sie bei ihrer Betätigung gegenüber den äußeren und inneren Erfahrungen und Ereignissen naturgemäß und auf leichte Weise zur Überzeugung vom Dasein Gottes gelangt".[4] Es muß in dem menschlichen Geiste nicht nur die Fähigkeit, die Idee von Gott zu fassen, sondern auch ein Gesetz liegen, demgemäß er die Realität dieser Idee anerkennen muß. Wenn aber die Vernunft Vermögen zu erkennen ist, so muß auch das sich in ihr gesetzmäßig entwickelnde Denken und Urteilen Wahrheit haben, weil Erkennen und Wahres erkennen dasselbe ist.[5]

---

[1] Ratzel, Völkerkunde I 31 (1885).

[2] Peschel, Völkerkunde (1875) 273. Vgl. Pesch Chr., Der Gottesbegriff. Frbg. 1885 u. 1888; Gott und Götter. Frbg. 1890.

[3] Vgl. Hontheim, Theod. 228—229.

[4] Lehmen, Theodizee[3] 89—90.

[5] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II[2] 716 f.

Will man das nicht zugeben, so muß man an der Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit verzweifeln und auf jede genügende Erklärung der Tatsache verzichten.[1]

b) Bedenken gegen den historischen Beweis.

Der sog. historische Gottesbeweis beruht auf den zwei Prämissen: auf der Tatsache der allgemeinen Überzeugung der Menschheit vom Dasein der Gottheit und auf der Vernunftwahrheit, daß eine solche allgemeine, dauernde Überzeugung nicht aus dem Irrtum entsprungen sein kann.

Gegen diese Prämissen richten sich die Angriffe der Gegner und behaupten zunächst:

1. Die allgemeine Übereinstimmung besteht nicht. Denn es gibt

a) Polytheisten; ja der Polytheismns kann sich viel eher auf den Konsens der Völker berufen als der Monotheismus;

b) Atheisten; der Atheismus ist in unseren Tagen weit verbreitet.

Auf den Einwand, hergenommen vom Polytheismus, erwidert Heinrich: Der Polytheismus hat zwar die Idee Gottes entstellt, nicht aber gänzlich zerstört, noch den Glauben an die Existenz Gottes vernichtet. Sodann war nach dem Zeugnis aller historisch zuverlässigen Dokumente nicht der Polytheismus, sondern die Verehrung des einen und wahren Gottes die ursprüngliche Religion des ganzen Menschengeschlechtes; der Polytheismus ist erst später und mit dem fortschreitenden Verderben entstanden. Die Erinnerung an den ursprünglichen Monotheismus hat sich auch bei allen heidnischen Völkern erhalten. Endlich haben sich die Heiden trotz allen Pantheismus allezeit in ihrer vernünftigen und gottebenbildlichen Seele die Fähigkeit und den Trieb bewahrt, den einen und wahren Gott zu erkennen und anzuerkennen, wie dies die ältesten Väter dem antiken Heidentum gegenüber als schlagendes argumentum ad hominem für die Einheit und alle Eigenschaften des wahren Gottes entgegengehalten haben.[2]

[1] Hontheim, Theod. 231. [2] Heinrich, Dogmatik II[2] 186—188.

Noch weit weniger als der Polytheismus kann der Atheismus in seinen verschiedenen Formen die Allgemeinheit des Gottesglaubens in Zweifel stellen. Denn „abgesehen davon, daß auch im Gottesleugner das Zeugnis der Seele sich geltend macht, ist der Atheismus stets nur ein vereinzeltes und vorübergehendes Produkt wissenschaftlicher Verirrung, sittlicher Entartung, aufs äußerste verderbter sozialer Zustände gewesen".[1] Wenn man geltend macht, viele Philosophen seien Atheisten gewesen, so antwortet Hontheim: „Die größten und dauernd einflußreichsten Philosophen wie Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca, St. Thomas, Cartesius, Leibniz, auch Kant waren Theisten. Außerdem ist zu beachten, daß viele nicht ausgesprochene Gottesleugner, sondern nur Agnostiker waren oder den Gottesbegriff im Sinne des Pantheismus entstellten, womit sie allerdings in der Tat Atheisten wurden. Endlich erscheint die Autorität der Philosophen, die sich für überzeugte Atheisten ausgaben, in einem zweifelhaften Lichte, wenn wir ihre sich gegenseitig oft widersprechenden Gründe für den Atheismus prüfen oder wenn wir sie Grundwahrheiten des menschlichen Erkennens und sittlichen Handelns leugnen sehen."[2]

2. Die Übereinstimmung zugegeben — behaupten ferner die Gegner — beweist sie doch nicht die Wahrheit des Gottesglaubens.

Denn a) die allgemeine Übereinstimmung kann auch ein allgemeiner Irrtum sein. Man denke nur an den allgemein verbreiteten Irrtum, daß die Sonne sich um die Erde bewege. —

Allein hier darf man den fundamentalen Unterschied nicht übersehen, der zwischen dem allgemeinen Gottesglauben und diesem genannten allgemeinen Irrtum bezüglich ihres Prinzips besteht. Bei dem Glauben, die Sonne drehe sich um die Erde, handelte es sich um Sinnes-

[1] Heinrich, Dogmatik III[2] 189. Vgl. Schanz, Apologie I[2] 94—103. Lehmen, Theodizee[2] 86—87. 96.

[2] Hontheim, Theod. 235—236.

täuschung; dagegen die Überzeugung vom Dasein Gottes stützt sich nicht auf trügerischen Sinnenschein, sondern auf die Vernunft. Darum schwand mit dem Fortschritt der Wissenschaft der genannte Irrtum, während die Überzeugung vom Dasein Gottes dadurch nur um so mehr bestärkt und gefestigt wurde.[1]

b) Die Übereinstimmung im Gottesglauben, bezw. die Religion, sagt man weiter, kann aus äußeren und zufälligen Ursachen erklärt werden. Damit glaubt man den historischen Gottesbeweis am radikalsten entkräften zu können.

So will man den Ursprung der Religion und damit die Allgemeinheit des Gottesbewußtseins herleiten

α) aus der Abhängigkeit des Menschen von und aus der Furcht vor unbekannten Naturgewalten;[2]

β) aus Betrug und absichtlicher Täuschung von seiten scharfsinniger Gesetzgeber, selbstsüchtiger Priester und Könige (Die Sophisten alter und neuer Zeit);

γ) aus psychologischer Täuschung, die wieder verschieden gefaßt wird. Nach Hume und Herbert Spencer ist Religion Ausgeburt der Phantasie, nach Feuerbach[3] die ins Jenseits verlegte Personifikation aller menschlichen Wünsche, nach Darwin,[4] Lippert[5] ist der Gottesglaube aus dem Ahnen- und Seelenkult hervorgegangen, nach Hegel und Schopenhauer hat endlich der Verstand selbst durch seinen Kausalitätsdrang und sein Verlangen nach Metaphysik den Menschen getäuscht, hat die nicht gefundenen Ursachen erfunden, die Ursachen der Naturerscheinungen als persönliche Wesen gedacht und so den Gottesglauben ersonnen als Ersatz für die fehlende Naturerkenntnis.

---

[1] Vgl. Hontheim, Theod. 237. Lehmen, Theodizee[2] 95. Weber, Christl. Apol. 74. Schwetz, Theol. fund. 36—37.

[2] Hume, Natural history of religion. Edinburg 1755. Strauß, Der alte und der neue Glaube 96 (Bonn 1852).

[3] Feuerbach, Wesen des Christentums. 1841.

[4] Darwin, Abstammung des Menschen I 56.

[5] Lippert, Die Religionen d. europäischen Kulturvölker. Berlin 1881.

Die Unzulänglichkeit dieser atheistischen Erklärungsversuche der Religion haben Schell,[1] Schill,[2] Gutberlet,[3] Hontheim[4] u. a. eingehend dargetan. Braig[5] nennt all diese Erklärungsversuche „Beweiserschleichungen". „Denn selbst zugegeben," sagt er, „Erscheinungen wie die angeführten hätten zur Erzeugung des allgemeinen Gottesbewußtseins mitgeholfen: immer bleibt die Möglichkeit, die innere und äußere Möglichkeit dieser Erzeugung und jener Mithilfe erklärungsbedürftig. Aber selbst die vernunftwidrige Möglichkeit zugegeben, ein Gottesbewußtsein dem niedrigen durch einen geistig höher stehenden Menschen anzuerziehen, ihn darauf abzurichten — wie konnte der höher Gestellte selbst ursprünglich auf religiöse Ideen kommen ohne die psychologische Voraussetzung einer religiösen Anlage? Und wäre das Religiöse der Menschennatur, der Zug nach dem Unendlichen, der ‚Hang zum Mysterium', der ‚Kausalitätsdrang', das ‚metaphysische Bedürfnis', ein körperliches oder geistiges Krankheitsprodukt, eine verschuldete oder unverschuldete Regelwidrigkeit der Gehirn- und Nervenfunktionen: wie konnten diese naturwidrigen Zustände einzelner Menschen allgemein werden? Warum überhaupt mußte die Erkrankung gerade die Form des Religionswahns annehmen? Erkrankung heißt und ist Degeneration, Denaturation. Warum soll in einem Fall die Natur des Menschen beharrlich und eigensinnig über sich selbst hinaustreiben und gerade in der Richtung des Übernatürlichen, dessen Begriffe zugestandenermaßen weder in ihrem Ursprung noch mit ihrem Inhalt eine Verneinung, sondern vielmehr eine Steigerung des Natürlichen bedeuten?"

Kurz alle diese Erklärungsversuche erklären gerade das nicht, was der Erklärung bedarf: die Allgemeinheit und unvergängliche Dauer des Gottesglaubens in der

[1] Schell, Religion und Offenbarung 17—194. Paderborn 1901.
[2] Schill, Prinzipienlehre 38—46.
[3] Gutberlet, Apologetik I² 57—84.
[4] Hontheim, Theod. 231—235.
[5] Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 76—78.

Menschheit. Ursache und Wirkung stehen in keinem Verhältnis, der blinde Zufall soll den mächtigsten Faktor im Leben der Gesamtmenschheit erklären. Außerdem übersieht man hierbei, daß es sich nicht bloß um religiöse Erkenntnis, sondern vor allem auch um die sittliche Idee in allen Religionen handelt. Woher aber das Gewissen, Schuldbewußtsein, Verlangen nach Versöhnung? Es bleibt darum als einzige Erklärung des allgemeinen Gottesglaubens die vernünftige Menschennatur. Ist aber der allgemeine Gottesglaube in der vernünftigen Menschennatur begründet, dann beruht er notwendig auf Wahrheit, d. h. es gibt einen Gott.[1]

So dürfen wir zum Schluß das Urteil von Schanz über den historischen Beweis anführen: „Zwar wurde der Beweis ex consensu gentium von jeher vielfach beanstandet, weil die Entstehung der Religion aus gemeinsamen Lebenserfahrungen und Bedingungen sowie die Fehlbarkeit der Stimme des Volkes dagegen sprechen sollen ... Aber das erste ist bis jetzt durchaus unerwiesen, und das andere würde zum reinen Skeptizismus führen; denn keine Wahrheit erfreut sich einer gleich allgemeinen Zustimmung der Gebildeten und Ungebildeten. Der „allgemeine Sinn" stellt ein weit sichereres Kriterium der Wahrheit dar als die Dialektik weniger großer Geister. Ebensowenig können die zahlreichen Irrtümer der Natur- und Kulturreligionen gegen die allgemeine Tatsache der Religion und ihre Grundlage im Geiste des Menschen sprechen. Denn der Irrtum setzt die Wahrheit voraus."[2]

Der historische Gottesbeweis ist ein selbständiger Beweis, den allerdings manche wie Scheeben,[3] Reinhold[4] zu den indirekten Beweisen rechnen. Sie wollen damit sagen: Der historische Gottesbeweis weist aus der Beschaffenheit des in der Menschheit tatsächlich vorhandenen Gottesbewußtseins nach, dieses Bewußtsein könne nur Produkt

[1] Lehmen, Theodizee[2] 95.
[2] Schanz, Apologie I[3] 94.
[3] Scheeben, Dogmatik I 475
[4] Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit 184.

der vernünftigen Natur des Menschen sein, und sein Inhalt müsse folglich ebenso sicher wahr sein, als die menschliche Natur eine vernünftige ist.

Dagegen will Braig „die zeitlich und räumlich genommene Allgemeinheit des Gottesglaubens nur als eines der Beweismittel, nicht als selbständigen, unabhängigen Gottesbeweis gelten lassen. Der historische Gottesbeweis tut nach ihm nur so viel dar: was die psychologische Analyse bei jedem Menschen findet, die Gottesidee, wenigstens deren Elemente, dasselbe findet die Völkerpsychologie als Naturanlage der Menschheit. Diese Erfahrungstatsache verlangt einen zureichenden Grund der Erklärung und ihres Seins. Erst indem die Erklärung die genannte Wahrnehmung mit den übrigen Bestimmtheiten der Natur und des Geistes zusammenfaßt, kann sie vermittelst des logischen Schließens aus dem allgemeinen Gottesglauben ein Wissen von Gottes Dasein ermitteln. Indem man, wie für die anderen teleologischen Wesensbestimmtheiten der Naturdinge, so auch für die religiöse Anlage des Menschenwesens die logisch-vernünftige Erklärung sucht, fügt man dem einen Gottesbeweis sein letztes und wichtigstes Glied bei.[1]

Dreizehntes Kapitel.

Gottesbeweis oder Gottesbeweise?

Wie sich aus unserer Darlegung ergibt, bauen sich alle Gottesbeweise auf ein und demselben Prinzip auf: sie nehmen stets ihren Ausgang von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, von dem Gesamtkosmos und seinen Eigenschaften und schließen mit Hilfe des Kausalgesetzes auf die Existenz eines überweltlichen, persönlichen Gottes als einzig zureichenden Erklärungsgrund der Wirklichkeit. In Anbetracht dessen liegt die Frage nahe, wie sich die Gottesbeweise zueinander verhalten, ob sie selbständig

[1] Val. Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 75—78.

nebeneinander stehen oder zusammengehören; mit einem Wort: ob Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Die Antwort auf diese Frage ist eine doppelte.

a) Alle Gottesbeweise nur ein Gottesbeweis.

Der entschiedenste Vertreter dieser Ansicht ist Braig in seiner Abhandlung: „Gottesbeweis oder Gottesbeweise?“ Das Resultat seiner Untersuchung faßt er so zusammen: „Der Sache nach kann es nicht mehrere, voneinander unabhängige Gottesbeweise geben, weil eben die Voraussetzung, auf die sich jede reale Beweisführung stützen muß, nur Eine ist, die bloß logisch in eine Dreiheit zergliederte Existentialform des Einen Weltseins: Bedingtheit, Gesetzlichkeit, Zweckmäßigkeit dss Seienden, der Seinsgesamtheit. Die Ontologie nötigt zum Schluß auf die causa essendi, die Nomologie nötigt dazu, die Seinsursache zu fassen als causa ordinandi, als Verstand, die Teleologie endlich nötigt dazu, die Trägerin des Seinsgesetzes zu verstehen als causa determinandi, als Weisheit und Freiheit. Der Seiende, der Denkende, der weise Wollende und frei Wirkende, das sind die metaphysischen Merkmale für das Urwesen, wie der theistische Gottesbegriff dieselben faßt. Sachlich sind die Merkmale nicht voneinander zu trennen, so wenig als die Bedingtheit, die Gesetzlichkeit, die Zweckmäßigkeit des Seienden jeweils ein eigenes Sein am Seienden bezeichnen. Vielmehr nennen diese Prädikate die unter dreifachem Gesichtspunkte dargestellte Existentialform des Seienden, die Dreifachheit der Seinsweise für die Einheit seines Wesens. Der Schluß von dieser dreifachen realen Voraussetzung auf das Dasein, Wirken und Wiesein des Weltgrundes, das ist

der objektive Gottesbeweis.“[1]

Braig hat damit scharf den inneren Zusammenhang der Gottesbeweise betont im Interesse der Stringenz. Er steht mit seinem Urteil nicht allein. So schreibt Albert

[1] Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 226.

Stöckl:[1] „Die Gottesbeweise stehen in integralem Zusammenhang miteinander, d. h. der eine ergänzt immer den anderen, und die Beweisführung ist erst dann vollendet und ihrem Zweck vollkommen entsprechend, wenn das ganze Beweissystem nach all seinen integralen Gliedern entwickelt ist. Nicht als ob der einzelne Beweis für sich nicht vollkommen konkludent wäre inbezug auf seinen eigenen Schlußsatz, aber dieser Schlußsatz selbst wird immer wieder kompletiert durch den Schlußsatz des anderen Beweises. Die Gottesbeweise bilden ein System, zu welchem sie sich als integrale Glieder verhalten."

Endert vergleicht den Gottesbeweis mit einem Organismus, wo das einzelne Glied Lebensfähigkeit hat, weil es in einem Lebensverband mit dem Ganzen steht, wo sich die einzelnen Glieder wohl unterscheiden, aber nicht voneinander trennen lassen.

„Die Einzelbeweise zeigen durch die Betrachtung des Weltwirklichen unter einem bestimmten Gesichtspunkt den Urgrund der Welt nur nach einer bestimmten Seite und vermögen nur als Glieder einer großen Gesamtinduktion, nur in ihrer einheitlichen Zusammenfassung die in ihnen liegende Macht zu entfalten, während sie vereinzelt und losgelöst vom solidarisch verbundenen Ganzen durch Zersplitterung ihre Kraft schwächen und ihre Hauptstärke preisgeben."[2]

Noch weiter geht Hamma. Nach seiner Ansicht zerfällt der Gottesbeweis in mehrere Segmente, welche alle zusammengehören und nur in ihrem Zusammenhang Beweiskraft haben.[3]

Auch Ehrlich,[4] Sprinzl,[5] Dippel,[6] Scheeben,[7]

[1] A. Stöckl, Die Beweise für das Dasein Gottes. Katholik 1860. II 267.

[2] Endert, Der Gottesbeweis in der patr. Zeit 8—9.

[3] Hamma, Metaphysik 122.

[4] Ehrlich, Apol. Ergänzungen zur Fundamentaltheol. 52—54. Prag 1863.

[5] Sprinzl, Fundamentaltheol. 60—61.

[6] Dippel, Die beiden Grundfragen 192.

[7] Scheeben, Dogmatik I 473. 476.

König,[1] Simar,[2] Hagemann[3] treten für die Solidarität der Gottesbeweise, die Einheit des Gottesbeweises ein, der sich darstellt als „eine universale Induktion, die sich über der Betrachtung des einen Gesamtkosmos — dem Makrokosmos und Mikrokosmos — aufbaut".[4]

Commer,[5] Grimmich,[6] Schanz[7] weisen darauf hin, daß auch nach der Ansicht des hl. Thomas die „fünf Wege" nur einen Gottesbeweis bilden sollten; denn die Einzelbeweise schließen für sich nur auf die Wirklichkeit fünf bestimmter, reell existierender Eigenschaften, die inbezug auf das Subjekt zusammengehören.

„Die fünf Beweise für die Eigenschaften können und sollen einzeln nicht für das Dasein Gottes gelten; denn sie beweisen für sich noch nicht die Realität eines Wesens, das unserem allgemeinen Begriff von der Gottheit entspricht. Zusammen beweisen sie jedoch direkt die Existenz eines solchen Subjektes mit höchster metaphysischer Gewißheit. Einzeln für sich genommen, kommt daher diesen fünf Beweisen nur Wahrscheinlichkeit zu, wenn sie direkt auf das Dasein Gottes bezogen werden, während sie bezüglich des realen Vorkommens jener einzelnen Eigenschaften vollste Wahrheit und Gewißheit besitzen. Deshalb nennt Thomas jene fünf Einzelbeweise auch nur fünf Wege, auf denen man zum Beweis für das Dasein Gottes gelange."[8]

Gerade durch die Betonung des organischen Zusammenhangs der Gottesbeweise erwachsen der kath. Apologetik

[1] König, Schöpfung und Gotteserkenntnis 58.

[2] Simar, Dogmatik 107.

[3] Hagemann, Metaphysik[6] 173. Vgl. auch Wieser, Die natürl. Gotteserkenntnis. Zeitschr. f. kath. Theol. 1880. 467.

[4] Endert, Der Gottesbeweis 7.

[5] Commer, System der Philosophie 30—31. Münster 1885.

[6] Grimmich, Lehrbuch der theoretischen Philosophie 439. Freiburg 1893.

[7] Schanz, Die alte und die neue Weltanschauung Theol. Quartalschrift 1890. 172. 481.

[8] Commer a. a. O. 31.

nach Endert,[1] Ehrlich[2] große Vorteile gegenüber der Polemik, weil viele Einwände sich unter diesem Gesichtspunkte von selbst erledigen. Ehrlich faßt seine Ansicht dahin zusammen: „Wenn man jeden einzelnen der sog. Beweise als einen selbständigen und vollständigen ansieht und ihn etwa beliebig noch formuliert, so läßt sich ohne Schwierigkeit zeigen, daß keiner vollkommen das beweist, was er beweisen will; woraus dann am Ende das Resultat sich ergibt, daß das Dasein Gottes sich nicht wissenschaftlich beweisen lasse. Dies Verfahren gleicht aber jenem einiger Vertreter der modernen Naturforschung, wenn sie, um zu beweisen, daß eine animalische Lebenskraft nicht existiere, uns das lebende Tier in Stücke zerschneiden und nun zeigen, daß die gesuchte Lebenskraft in keinem der Stücke sich finden lasse."[3]

b) Gottesbeweise und Gottesbeweis.

Eine andere Gruppe verteidigt dagegen entschieden die Selbständigkeit der einzelnen Beweise und antwortet mit Gutberlet auf die Frage: „Gottesbeweis oder Gottesbeweise?": „Gottesbeweis und Gottesbeweise."[4]

Gutberlet prüft die Schwierigkeiten, die Braig gegen seine Gottesbeweise gemacht hatte, und kommt zu dem Schluß: „Wir wollen nicht behaupten, daß alle die von uns dargelegten Gottesbeweise gleich stringent sind: manche derselben erhalten nur in Verbindung mit anderen ihre Kraft, aber es ergibt sich doch aus der gesamten Darstelluug, daß es nicht nutzlos ist, den Nachweis der Existenz Gottes in eine Mannigfaltigkeit zu zerlegen." Er erklärt sich dann für: „Gottesbeweis und Gottesbeweise."

---

[1] Endert, Der Gottesbeweis in der patr. Zeit 8.

[2] Ehrlich, Apolog. Ergänzungen 54.

[3] A. a. O. 54. Vgl. Endert a. a. O.: „Die Wahrheit ist Einheit und Leben, und man braucht sie nur in Stücke zu reißen, um sie zu vernichten."

[4] Gutberlet, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Phil. Jahrbuch I (1888). 369—395.

Die Verteidiger der vollen Selbständigkeit und Strenge der einzelnen Gottesbeweise gehen von dem Grundsatz aus, den Kleutgen inbezug auf die thomistischen Wege aufstellt: „Um das Dasein eines Wesens zu beweisen, genügt es, irgendein Merkmal, das ihm allein zukommt, zu wählen, um sodann darzutun, daß es in Wirklichkeit ein Wesen gibt, in dem dieses Merkmal sich bewährt; ferner können und müssen die beiden Fragen: ‚Ob Gott sei?' und: ‚Wie beschaffen er sei?' wohl unterschieden werden."[1]

„Es kann nicht verlangt werden," sagt Lehmen, „daß jeder Beweis die Attribute Gottes (als eines von der Welt verschiedenen, durch Verstand und Willen wirkenden und daher persönlichen Wesens) gleich unmittelbar hervorhebe; es genügt schon, daß wir durch unsere Beweisführung zu einem Attribut gelangen, aus dem die übrigen für den Begriff Gottes wesentlichen Attribute unmittelbar oder mittelbar sich ergeben . . . Dagegen ist unbedingt erfordert, daß sich aus den erwiesenen Attributen der Begriff Gottes als des absolut höchsten und vollkommensten Wesens durch weiteres Nachforschen gewinnen lasse."[2] Doch begnügen sich die neueren kath. Philosophen und Theologen keineswegs mit dem bloßen Nachweis des ens necessarium oder ens a se, sondern sie führen fast durchweg den Gottesbeweis so weit, daß der Begriff eines persönlichen, von der Welt unterschiedenen unendlichen Geistes, d. i. der Begriff des wahren Gottes deutlich hervortritt.

Auf Grund der genannten Voraussetzungen erblickt Rolfes in den thomistischen Wegen eigene Beweise; freilich werde in all diesen Beweisen das Kausalitätsgesetz angewandt, aber das begründe doch nur eine Übereinstimmung in genere, da es jedesmal anders zur Verwendung komme. Das eine Mal gehöre Ursache und Wirkung der Kategorie des Wirkens und Leidens an, das andere Mal der Substanz, das dritte Mal halte sie sich im Bereich der Qualität, ein viertes Mal in demjenigen der Relation,

[1] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II² 694.
[2] Lehmen, Theodizee² 27.

indem die Beziehung zwischen Mittel und Zweck zum Ausgang genommen werde.

Wie der Beweis, so wechsle auch jedesmal der Ertrag: das erste Argument ergebe die ewige, unwandelbare Tat, das zweite das absolute Sein, das dritte die schrankenlose Vollkommenheit, das vierte die unergründliche Weisheit, und von jedem dieser vier Momente lassen sich auf besonderen Wegen eine Reihe weiterer Aufschlüsse über die Natur Gottes gewinnen.

„Die Vorzeit war mithin vollkommen im Recht, wenn sie von einer Mehrheit von Gottesbeweisen redete, und wir dürfen von ihrer Anschauung nicht abgehen."[1]

Zwar „ergeben sich", sagt Heinrich, „nicht aus einem jeden der aposterioristischen Gottesbeweise für sich allein und vollkommen entfaltet alle durch die bloße Vernunft erkennbaren Eigenschaften des wahren Gottes, doch beweist jeder das Dasein Gottes vollständig aus doppeltem Grunde:

1. ein jeder dieser Beweise demonstriert Gott als das von der Welt verschiedene, absolute Wesen und den Urheber aller Dinge. Aus dem absoluten Sein und der absoluten Ursächlichkeit Gottes können aber alle Eigenschaften Gottes, insbesondere seine Unendlichkeit und Geistigkeit, mit vernünftiger Notwendigkeit abgeleitet werden;

2. aber auch die verschiedenen Gottesbeweise selbst explizieren, ein jeder von einer anderen Seite die unendliche Vollkommenheit Gottes, so daß also durch die herkömmlichen Gottesbeweise, wenn man sie zusammennimmt, alle Eigenschaften des wahren Gottes sehr vollkommen entfaltet und nachgewiesen werden . . . Insofern kann man sagen, daß die verschiedenen Gottesbeweise einander ergänzen, nämlich bezüglich der vollkommenen Erkenntnis des göttlichen Wesens."[2]

Also nach der zweiten Ansicht ergänzen sich die

---

[1] Rolfes, Die Gottesbeweise des hl. Thomas 300—301.

[2] Heinrich, Dogmatik III[3] 200—201.

Gottesbeweise nicht zur größeren Evidenz, sondern nur zur vollkommeneren Erkenntnis des göttlichen Wesens.[1]

Den tiefsten Grund, warum die einen die Gottesbeweise nur in ihrer Gesamtheit, die anderen jeden einzelnen als stringent betrachten, will Roderfeld in ihrem erkenntnistheoretischen Standpunkt erblicken, ob sie nämlich Platoniker oder Aristoteliker seien.

Zu den letzteren zählt er Kleutgen, Pesch, Gutberlet, Heinrich.

Nach der Ansicht Roderfelds wollen die Platoniker das Dasein Gottes, den vollen Begriff Gottes, beweisen und somit zugleich die Falschheit des pantheistischen Gottesbegriffs dartun; die Aristoteliker dagegen begnügen sich, das Dasein Gottes seinem allgemeinsten, abstrakten Begriff nach zu demonstrieren. Sodann nehmen die Aristoteliker mehr den praktisch-populären Standpunkt ein, während die Platoniker auf den rein theoretischen, streng wissenschaftlichen Standpunkt sich stellen.

Doch gibt er zu, daß diese Differenzen nur formeller, methodischer Natur sind und das Wesen der Sache unberührt lassen. Zudem muß er sagen, daß auch bei den Neuscholastikern wie Scheeben, Heinrich, Hagemann, Kleutgen, Simar, v. Endert solche Äußerungen der Zusammengehörigkeit vorkommen, daß selbst in formeller Beziehung fast jeder Unterschied zwischen ihnen und den Platonikern schwindet.[2]

Darum dürfte wohl Gutberlet unsere Frage am besten beantwortet haben, indem er sagt:

Gottesbeweis und Gottesbeweise.

[1] Vgl. J. B. Heinrich, Der kosmol. Gottesbeweis VIII. Progr. Mainz 1898.

[2] Roderfeld, Von der objektiv theoretischen Beweisbarkeit und von den Beweisen für das Dasein Gottes Tüb. Theol. Quartalschr. 1881. 597—602.

Schluß.

Das Gesamtergebnis unserer Ausführung dürfte sich in folgende Punkte zusammenfassen lassen:

1. Man hält katholischerseits unbedingt fest an der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises für das Dasein Gottes und betont dessen Notwendigkeit als Voraussetzung des Glaubens. Während die protestantische Philosophie und Theologie, namentlich seit Kant und Schleiermacher, sich vorwiegend ziemlich skeptisch gegen die metaphysischen Gottesbeweise verhält, verzichtet die katholische Philosophie und Theologie keineswegs auf die metaphysischen Beweise, „obwohl sich die wahre und gesunde Apologetik bewußt ist, daß das metaphysische höchste Wesen und der religiöse Gott auf unser Herz eine sehr verschiedene Wirkung hervorbringen. Denn der lebendige Glaube fordert eine vernünftige Voraussetzung und Vermittlung, und der denkende Mensch muß sich von seinem Glauben Rechenschaft geben können. Die Mangelhaftigkeit der Beweise kann die Apologetik nicht davon abhalten, denn diese haftet aller menschlichen Erkenntnis an, wenn man sie auch eigentümlicherweise an der religiösen Erkenntnis am auffallendsten finden will".[1]

2. Man begnügt sich jedoch nicht mit der einfachen Tradierung der scholastischen bezw. thomistischen Beweise, sondern sucht entsprechend den Bedürfnissen der Zeit und in Benutzung der wissenschaftlichen Forschungsergebnisse der Neuzeit „die alten Wahrheiten im neuen Gewande" darzustellen. Denn „heute gilt es, die Theodizee nach Möglichkeit von der Stütze besonderer Schulansichten freizumachen und sie auf einen allgemeineren Boden zu stellen. Natürlich kann die Theodizee auch heute weder

[1] Vgl. Schanz, Apologie I[3] 6—7.

ohne bestimmte Begriffe überhaupt, noch ohne ein gut Teil von aristotelischen Begriffen ihre Aufgabe erfüllen. Aber man darf diese Begriffe nicht mehr (in Anbetracht der verschiedenen Erkenntnistheorien) als gegeben hinnehmen, noch darf man sie der Hauptsache nach durch eine bloße Berufung auf Aristoteles begründen wollen, sondern man muß auf die äußeren und inneren Erfahrungstatsachen zurückgehen, um dort die Waffen zur Verteidigung dieser Begriffe zu holen" (z. B. Kausalitätsgesetz).[1]

Es finden darum in der Gegenwart die sog. psychologischen Gottesbeweise, welche die Scholastik nicht ausbaute, eine vorzügliche Pflege. Denn „es entspricht den modernen Anschauungen mehr, wenn man von den Tatsachen des Bewußtseins, von dem, was wir selbst, was viele mit uns und vor uns erlebt haben, ausgeht und die psychischen Tatsachen der Erfahrung in ihrer unmittelbaren, konkreten Realität zur Grundlage der Weltanschauung macht, als wenn man eine durch Abstraktion gewonnene metaphysische These zum Ausgangspunkt wählt".[2]

Von diesem Standpunkte aus behandeln vor allem P. Schanz und Schell das Gottesproblem. Beide haben sich, „jeder auf eigentümliche Weise der geistvollen Aktionsphilosophie M. Blondels oder ihr nah verwandten Geistesrichtung des Duc de Broglie in Frankreich genähert, ohne sich ihr völlig anzuschließen".[3] Denn diese, „mit dem modernen Kritizismus Fühlung suchende" „psychologisch-moralische" oder „voluntaristische französische" Apologetenschule geht bis zur Verwerfung aller metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes fort, sofern sie von der „Handlung" getrennt sind, und erkennt nur den Beweis für das Dasein Gottes aus der Praxis, aus der Aktion des inneren Lebens, d. h. den moralischen oder psychoteleologischen Beweis an. Für Blondel hat die Metaphysik

[1] Geyser, Das Gottesproblem 264–265.

[2] Schanz, Über neue Versuche der Apologetik 160–161.

[3] Vgl. Otto Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums 690–691. Gütersloh 1907.

ihr Wesen im handelnden Willen, ist weniger eine Wissenschaft von dem, was ist, als von dem, was Sein und Werden bewirkt. Der Begriff einer ersten Ursache oder eines moralischen Ideals, die Idee einer metaphysischen Vollkommenheit oder einer reinen Wirklichkeit, alle diese Begriffe sind eitel, falsch, idololatrisch, wenn man sie für sich als abstrakte Vorstellung betrachtet, aber wahr, lebendig und wirksam, sobald sie, solidarisch, nicht mehr ein Spiel des Kindes, sondern eine Gewißheit der Übung sind.[1]

Schanz und Schell eignen sich nur den gesunden Kern dieser Richtung an: Die Betonung des Innenlebens, des Selbstbewußtseins, der Psychologie, verlassen aber die metaphysische Basis nicht.

Viel mehr verwandt mit den Ausführungen französischer Apologeten sind die Anschauungen G. Grupps. Danach führen die herkömmlichen Gottesbeweise mit einer gewissen Stringenz nur zu einer Naturursache, zu einer natura naturans, reichen jedoch nicht zu zum stringenten Beweis des persönlichen Gottes und können Monismus und Pantheismus nur überwinden, wenn sie Anlehen machen bei der Psychologie und Ethik.[2]

Neben dem besonderen Ausbau der psychologischen Gottesbeweise sind als neue Gottesbeweise zu verzeichnen das biologische und entropologische Argument.

3. Auch darin zeigt sich der Fortschritt auf unserem Gebiet, daß die neuere Apologetik und Philosophie fast durchweg eingehend die Einwände der modernen Philosophie und Naturwissenschaft würdigt bezw. ihre Resultate zum Ausbau der Gottesbeweise benutzt, so besonders Schill, Schell, Schanz, Hontheim, Geyser, Gutberlet u. a. Gerade um modernen Anforderungen entgegenzukommen, weicht Schanz von der herkömmlichen Darstellung der Gottesbeweise ab, indem er beim Aufbau derselben nicht von den allgemeinen Eigenschaften

[1] Vgl. Schanz, Über neue Versuche der Apologetik 131—133. Regensburg 1897.

[2] Grupp G., Die Grundlage des Glaubens. Phil. Jahrbuch 10 (1897). 418.

aller Dinge ausgeht, sondern sich auf die Betrachtung besonderer Klassen und Eigenschaften beschränkt. Er hat diesen Weg eingeschlagen, „weil er der empirischen Betrachtung zugänglicher und für die Verwendung und Beurteilung der Resultate der modernen Naturwissenschaften geeigneter erscheint".[1]

Darum zerlegt Schanz das kosmologische Argument in vier Stadien für die einzelnen Eigenschaften und Gruppen der Naturdinge und knüpft die Schlußfolgerung an den wesentlichen Differenzpunkt, die sog. Welträtsel der Naturwissenschaft an. Ebenso gliedert er das teleologische Argument, indem er die stufenmäßige Steigerung der Zweckmäßigkeit vom Anorganischen zum Organischen, von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen zugrunde legt.

Besonders ausführlich läßt Schell die Gegner zum Worte kommen und würdigt eingehend Gewicht und Bedeutung der Einwände.

So dürfen wir zum Schluß unser Urteil dahin zusammenfassen: Die neuere wissenschaftliche katholische Literatur hat sich ernstlich mit dem wichtigsten aller Probleme unserer Zeit, dem Gottesproblem, beschäftigt und zwar in einer Weise, wie sie modernem Denken und Fühlen entspricht. Sie hat alles in allem genommen eine nicht zu unterschätzende Arbeit auf diesem Gebiete geleistet, wenn auch manchmal eine noch intensivere Berücksichtigung der gegnerischen Einwände zu wünschen wäre.

[1] Schanz, Apologie I[3] 485 f.

Literatur.[1]

1849.

Konrad J. A., Wissenschaftliche Forschung über das Dasein Gottes. Baden (Schweiz) 1849.

„Die natürliche Gotteserkenntnis." Bonner Ztschr. f. Phil. u. kath. Theol. 1849. H. 3. S. 19—36. H. 4. S. 93—108.

1850.

„Über die Gotteserkenntnis." Bonner Ztschr. 1850. H. 3. S. 1—23.

Schwetz J., Theologia fundamentalis. Wien 1850. [2] 1882.

1854.

Friedhoff Fr., Grundriß der kath. Apologetik. Münster 1854.

— Dogmatik. Münster 1855. [2] 1871.

1856.

Schenach, Metaphysik. Innsbruck 1856.

1857.

Kuhn J., Kath. Dogmatik. Tübingen 1846, 57. I[2] 1859, 62.

1858.

Gratry Aug., Über die Erkenntnis Gottes. Nach der 5. Originalaufl. ins Deutsche übertragen von J. Phaler. Regensburg 1858.

Suter J. H., Gott erkennbar aus den Geschöpfen, aus der Vernunft, Geschichte und Offenbarung. Einsiedeln 1858.

Frohschammer, Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik. München 1858.

1859.

Schmelzeis J. Ph., Die Lehre von dem Dasein Gottes. Regensburg 1859.

Amrein J., Naturbetrachtung und Gotteserkenntnis. Luzern 1859.

1860.

Stöckl A., Die Beweise für das Dasein Gottes. Katholik 1860. I 513—537. II 25—50. 237—283. 385—413.

[1] Vgl. Gla D., Systematisch geordnetes Repertorium der kath.-theologischen Literatur. 1. B. 2. Abt. Paderborn 1904.

Kleutgen J., Die Philosophie der Vorzeit verteidigt. (2. Band.) Innsbruck 1860—63. ²1878.

1861.

„Über den Ursprung und die Gewißheit unserer Erkenntnis vom Dasein Gottes. Katholik 1861. I 9—29. 129—149.

Vosen Chr. H., Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner. Freiburg i. B. 1861. ⁵1905.

1862.

Kemper H. J., Die letzte physische Bedingung des Gewordenen. (Gymn.-Progr.) Brilon 1862.

Rolfus H., Der Grund des kath. Glaubens. Mainz 1862.

Schmid A., Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit. München 1862.

1863.

Hettinger Fr., Apologie des Christentums. 4. B. Freiburg 1863—67. ⁸1899—1900.

Ehrlich J. N., Apologetische Ergänzungen zur Fundamentaltheologie. 1. H. Prag 1863.

Stoeckl A., De argumento ontologico. Münster 1863. Akad. Progr.

1864.

Lerch Matth., Das Dasein Gottes Gegenstand des Wissens und Glaubens zugleich. Komotau 1864. Gymn.-Progr.

1868.

Elvenich P. J., Die Beweise für das Dasein Gottes nach Cartesius. Breslau 1868.

Rosenkrantz W., Die Wissenschaft des Wissens I². Mainz 1868.

Stöckl A., Lehrbuch der Philosophie. 2. Abt. Mainz 1868. ⁸1905 ff.

1869.

Riedel Albert, Über das Dasein Gottes. Augsburg 1869.

Stahl J., Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre der Väter dargestellt. Regensburg 1869.

Endert Karl van, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freiburg 1869.

Hagemann G., Metaphysik. Freiburg 1869. ⁶1901.

1870.

König A., Das Zeugnis der Natur für Gottes Dasein. Freiburg 1870.

1871.

Gutberlet K., Die mathematischen Grundlagen des teleologischen Gottesbeweises. Natur und Offenbarung 1871. 313—321. 361—369. 519—528.

1872.

Barth C., Es ist ein Gott, ein hl. Wille lebt. Eichstätt 1872.

1873.

Sprinzl J., Der Gottesbeweis. Linzer theol. prakt. Quartalschr. 1873. 1—39.

Scheeben M. J., Handbuch der kath. Dogmatik I. Freiburg 1873.

Riedel A., Mein Gottesbeweis auf kosmologischer und anthropologischer Grundlage. Augsburg 1873.

1875.

Hake P., Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft. Erster Teil: Die natürlichen Grundlagen der kath. Religion und deren Gegensätze. Freiburg 1875.

Hertling G. v., Die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Bonn 1875.

Pesch Chr., Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Stimmen aus M.-Laach 9 (1875). 411—429.

1876.

Hamma M., Geschichte und Grundfragen der Metaphysik. Freiburg 1876.

Sprinzl J., Handbuch der Fundamentaltheologie. Wien 1876.

Pesch T., Die Verurteilung des Beweises für das Dasein Gottes durch die moderne Wissenschaft. Stimmen aus M.-Laach 11 (1876) 121—143.

Lorinser Fr., Das Buch der Natur. Entwurf einer kosmol. Theodizee. Regensburg 1876—1880.

1877.

Rohling A., Der Katechismus des 19. Jahrhunderts. Mainz 1877.

Edtl A., Gottes Sein im Leben der Natur und Geschichte. Linz 1877.

Dippel J., Die beiden Grundfragen der Gegenwart. Freiburg 1877.

Jeiler J., Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Katholik 1877. I 113—148. 224—269. 321—353.

Majláth C. J., Gott oder die Berechtigung des persönlichen geistigen Prinzips in der Schöpfung gegenüber der materialistischen Weltanschauung. Wien 1877.

Pesch T., Gott und die Naturordnung. Stimmen aus M.-Laach 12 (1877) 314—328. 424—446. 479—505.

— Die Teleologie in der mittelalterl. Naturphilosophie. Stimmen aus M.-Laach 12. 357—376. 501—528.

1878.

Wieser J., Beweis für die Existenz Gottes aus des Unmöglichkeit eines anfangslosen Daseins der Welt. Zeitschr. f. kath. Theol. 1878. 473—504.

Gutberlet K., Die Theodizee. Münster 1878. [3] 1896.

1879.

Wieser J., Die natürliche Gotteserkenntnis. Zeitschr. f. kath. Theol. 1879. 694—742. 1880. 1—33. 438—467. 1882. 391—392.

Heinrich J. B., Dogmatische Theologie III. Mainz 1879. ²1883.

Hettinger Fr., Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Freiburg 1879. ²1888.

Simar H., Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg 1879.

1880.

Rei Justus, Der Gott des Christentums als Gegenstand streng wissenschaftlicher Forschung. Prag 1880.

Wedewer H., Grundriß der Apologetik. Freiburg 1880. ²1890.

1881.

Braig K., Die natürliche Gotteserkenntnis nach dem hl. Thomas v. Aquin. Tüb. Theol. Quartalschr. 1881. 511—596.

Limbourg M., Gott als die Voraussetzung der Harmonie zwischen Denken und Sein. Zeitschr. f. kath. Theol. 1881. 660—671.

Roderfeld H., Die kath. Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und die platonisch-patristische und die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie. Tüb. Theol. Quartalschr. 1881. 77—136. 187—249.

— Von der objektiv-theoretischen Beweisbarkeit und von den Beweisen für das Dasein Gottes. Tüb. Theol. Quartalschr. 1881. 351—422. 597—640.

1882.

Schuler G. M., Gibt es wirklich einen Gott? Würzburg 1882.

Egger F., Propaedeutica philos. theol.² Brixen 1882.

1883.

Pesch T., Die großen Welträtsel. Freiburg 1883 84. ²1892.

Pohle J., Die Weltanschauung des P. Angelo Secchi. Ein Beitrag zur Widerlegung des mechanischen Monismus. Katholik 1883. I 362—384. 449—472. 561—585. II 1—39. 113—141. 225—260. 337—362. 449—471. Katholik 1884. II 336—381.

Schneider C. M., Natur, Vernunft, Gott. Regensburg 1883.

„Die Erkennbarkeit Gottes nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin.“ Katholik 1883. I 242—257.

Maleček J., Die kath. Apologetik f. Mittelschulen. Prag 1883.

Mach Fr., Apologetisches Lehrbuch der kath. Religion. Regensburg 1883.

1884.

Körber J., Das ontologische Argument. Bamberg 1884. Gymn.-Progr.

1885.

König A., Schöpfung und Gotteserkenntnis. Freiburg 1885.

Haas L., Der Gottesbeweis. Burghausen 1885. Gymn.-Progr.

Commer E., System der Philosophie. Münster 1885.

1886.

Pesch T., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums. Freiburg 1886.

1887.

Brockhoff J., Die Lehre des hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes. Jahrbuch f. Philosophie u. spek. Theol. 1887. 224—251. 1888. 122—128. 1889. 182—197. 1891. 332—357. 451—468.

Gutberlet K., Ist Mathematik auf die Gottesbeweise anwendbar? Natur und Offbg. 1887. 385—396.

Isenkrahe C. Th., Der kosmologische Gottesbeweis. Tüb. Theol. Quartalschr. 1887. 375—428.

Schanz P., Apologie des Christentums. 1. Teil. Freiburg 1887. [3]1906.

1888.

Braig K., Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Stuttgart 1888.

Gutberlet K., Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Phil. Jahrbuch 1888. 369—395.

Die Teleologie und der Darwinismus. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 1888. 1—36.

— Lehrbuch der Apologetik. 1. B. Münster 1888. [3]1903.

Pesch T., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Freiburg 1888.

Schell H., Der Gottesbegriff im Katholizismus und Protestantismus. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 1888. 241—298.

1889.

Schell H., Kath. Dogmatik. Paderborn 1889.

1890.

Pfeiffer Fr., Analogien zwischen Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis, den Beweisen für Gottes Dasein und naturwissenschaftlicher Beweisführung mit Bezugnahme auf Kants Kritik der Gottesbeweise. Phil. Jahrbuch 1890. 390—402. 1891. 9—21.

1891.

Glofsner M., Die natürliche Religion und die Beweisbarkeit des Daseins Gottes. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 1891. 15—34. 166—194.

Hammerstein Ludwig v., Gottesbeweise. Trier 1891. [5]1899.

Kaufmann, Das Kausalitätsprinzip und seine Bedeutung für die Philosophie. Phil. Jahrbuch 1891.

1892.

Meistermann A., Der Glaube und dessen Gegner. M.-Gladbach 1892.

Gutberlet K., Ethik und Religion. Münster 1892.

1893.

Kaufmann N., Die teleol. Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Paderborn 1883. ²1893.

Kröffges P., Das Zeugnis der menschlichen Seele für das Dasein Gottes. Pastor bonus 1893. 454—466.

Hontheim, Theodicaea. Freiburg 1893.

Gutberlet K., Der mechanische Monismus. Münster 1893.

Granderath Th., Die alten Gottesbeweise und die moderne Wissenschaft. Stimmen aus M.-Laach 44 (1893). 1—12. 147—160.

1894.

Pesch Chr., Praelectiones dogm. II. Freiburg 1894. ²1899.

Straub J., Der teleologische Gottesbeweis und seine Gegner. Würzburg 1894—95. 2 Gymn.-Progr.

1895.

Boedder, Theologia naturalis. Freiburg 1895.

Melzer E., Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit mit Rücksicht auf die herkömmlichen Gottesbeweise. Neisse 1895.

Schell H., Die göttl. Wahrheit des Christentums. 1. Buch. Gott und Geist. 1. Grundfragen. 2. Beweis. Paderborn 1895/96.

Schill A., Theologische Prinzipienlehre. Paderborn 1895.

Stöckl A., Lehrbuch der Apologetik. Erste Abt. Mainz 1895.

Otten A., Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Die Gottesidee, die leitende Idee in der Entwicklung der griech. Philosophie. Paderborn 1895.

Adlhoch B., Der Gottesbeweis des hl. Anselm. Phil. Jahrbuch 1895. 52—69. 372—389. 1896. 280—297. 1897. 261—274.

Weiß J., Der Vernunftbeweis für das Dasein Gottes. Breslau 1895.

1896.

Sachs J., Grundzüge der Metaphysik. Paderborn 1896.

1897.

Bisle, Zeugnisse der Natur. Augsburg 1897.

Müller J., Der Gottesbeweis aus der Bewegung. Zeitschr. f. kath. Theol. 1897. 644—672.

Straub J., Gewißheit und Evidenz der Gottesbeweise. Phil. Jahrb. 1897. 23—33. 297—309.

Schanz P., Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritismus. Regensburg 1897. Vgl. Tüb. Theol. Quartalschr. 1896.

1898.

Lercher L., Über die Gewißheit der natürlichen Gotteserkenntnis. Ztschr. f. kath. Theol. 1898. 98—108. 193—211.

Rolfes E., Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles. Erklärt und verteidigt. Köln 1898.

Heinrich J. B., Kosmologischer Gottesbeweis und Kants Kritik der reinen Vernunft. Mainz 1898. Gymn.-Progr.

1899.

Didio Chr., Der sittliche Gottesbeweis. Würzburg 1899.

Geyser J., Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Bonn 1899.

Scherer Chr., Der biologisch-psychologische Gottesbeweis bei Hermann Samuel Reimarus. Würzburg 1899.

Straub J., Kant und die natürliche Gotteserkenntnis. Phil. Jahrb. 1899. 261—270. 393—406.

1900.

Holtum Greg. v., Die Beweisführung für die Existenz Gottes in alter und neuer Zeit. Linzer theol. prakt. Quartalschr. 1900. 279—284.

— Die Methode des sittlichen Gottesbeweises und ihr Wert. Linzer theol. prakt. Quartalschr. 1900. 517—523.

— Gottes Existenz, bewiesen aus dem Verhältnis des Geistes zur Wahrheit. (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden. 26. Jahrgang.)

Huber G., Kants Kritik an den Beweisen für das Dasein Gottes sowie Antikritik durch Dr. B. Stattler. Monatsblätter f. d. k. Religionsunterricht an höheren Lehranst. 1900. 271—277. 290—298.

Lercher L., Über eine Form des Gottesbeweises aus der sittlichen Verpflichtung. Zeitschr. f. k. Theol. 1900. 463—481.

1901.

Lehmen A., Lehrbuch der Philosophie. 3. B. (Theodizee). Freiburg 1901. [2] 1906.

Mayer Th. J., Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus. Mainz 1901.

Schell H., Religion und Offenbarung. Paderborn 1901.

1902.

Linder, Von der Vielheit zur Gottheit. Leutkirch 1902.

Reinhold G., Die Welt als Führerin zur Gottheit. Stuttgart 1902.

— Die Gottesbeweise und ihr neuester Gegner.[2] Mergentheim 1902.

Weber S., Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas v. Aquin. Freiburg 1902.

Schweitzer, Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den im Entropiegesetz liegenden Gottesbeweis. Köln 1902.

1903.

Unterstein K., Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Väter. Straubing 1903/04.

1904.

Lange A., Das Kausalproblem. Köln 1904.

1905.

Esser M., Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte. Bonn 1905.

1906.

Isenkrahe C., Über die Verwendung mathematischer Argumente in der Apologetik. Natur u. Offbg. 1906. 257—269. 415—432. 605—617. 705—726.

1907.

Weber S., Christliche Apologetik. Freiburg 1907.

1908.

Capitaine W., Apologetik für die obersten Klassen höherer Lehranstalten. Bonn 1908.

Reinhold G., Der alte und der neue Glaube. Wien 1908.

1909.

Dressel J., Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiegesetzes. Stimmen aus M.-Laach 76 (1909). 150—161.

Personenregister.

Adlhoch 72
Anselm 5. 63—66. 72. 76
Aristoteles 51. 74. 78. 79. 162
Augustinus 5. 76. 151

Baer K. E. v. 115 f.
Bautain 17
Berlage 35
Blondel 175
Boedder 43. 63. 88—90. 92. 109. 124. 133. 148. 152. 159
Bonald 17
Bonetty 17
Braig 7. 10. 39 f. 84. 89. 92. 106—110. 119—121. 125. 164. 166 f. 170
Duc de Broglie 175
Büchner 104

Cartesius 25. 64—66. 162
Cicero 162
Clausius 90
Commer 75. 169

Darwin 129. 163
Demokrit 46
Derham 106
Didio 146—147
Dieringer 19. 35
Dippel 57. 101. 125. 138. 168
Dressel 90 f.
Duilhé-Braig 89

Egger 57. 61
Ehrlich 70 f. 158. 168. 170
Endert 135 f. 168—170. 173—179

Felchin 15
Feuerbach 163
Fischer E. 12. 14. 126
Fischer K. 97. 122
Friedhoff 18—20. 59. 178
Frohschammer 21—24. 122

Gaunilo 60. 66
Geyser 8—10. 16. 50. 53. 67. 74. 98 f. 123. 175 f.
Gioberti 14
Gratry 14
Grimmich 169
Grupp 176
Günther 27
Gutberlet 10. 28. 80—82. 89—92. 95. 106. 111—116. 123. 125. 131. 138. 148. 151. 153. 164. 170. 173. 176

Haas 73
Haeckel 105
Haffner 15 f. 35
Hagemann 17. 56 f. 66. 103. 113 f. 124. 129. 133. 169. 173
Hamma 44—48. 67. 168
Hammerstein v. 123
Hartmann 39. 126
Hegel 66. 163
Heinrich 10. 12. 16. 18. 20. 40. 43. 52. 55. 57—50. 67. 70. 73. 77 f. 81. 134. 149 f. 157 f. 161 f. 172

Heinrich J. B. 59. 173
Helmholtz 89.
Herbart 46
Hertling v. 90. 131
Hettinger 112. 123. 138. 179
Holtum v. 145
Hontheim 10. 43. 57. 63. 66. 80—90. 100 f. 117 f. 124. 126. 128. 133. 135. 138. 148. 152. 157 f. 160. 162 f. 164. 176
Hume 163.

Jakobi 39
Janssens 72
Jeiler 55
Isenkrahe 70. 75 f. 81. 91. 111

Kant 2—14. 51. 58. 66. 93—97. 100. 121—124. 162. 174
Kaufmann 7. 10. 12
Kirchmann v. 2. 124
Klee 35 f. 68
Kleutgen 16. 43. 53. 57 f. 63. 67. 69. 75 f. 80. 160. 171. 173
König 16. 75. 81. 89. 109. 117. 123. 128. 169. 179
Körber 63. 68
Kopernikus 2
Kuhn 28—50

Lamettrie 105
Lange F. A. 113. 127
Lehmen 8—10. 20. 23. 57. 62. 65 f. 88. 92. 101. 111. 124. 137 f. 148. 152. 159 f. 162—164. 171
Leibniz 64 f. 162
Lercher 150 f.
Limbourg 145 f.
Lippert 163
Lotze 125

Mach 122
Maleček 68
Marel 14
Mayer R. 90
Mayer Th. 119. 130
Melzer 26 f.
Müller J. 80
Müller M. 159

Paulsen 125
Pesch Chr. 66. 157. 160
Pesch T. 10. 81—89. 100 f. 111. 117 119. 123 f. 127—130. 132 f. 173
Peschel O. 159 f.
Pfeiffer 12
Plato 44. 162
Pohle 123

Ratzel 159 f.
Reinhold 10. 65 f. 71 f. 75. 77. 79 f. 87. 89—92. 98. 106. 138. 149. 152 f. 159. 164
Roderfeld 42 f. 173
Rolfes 18. 75—81. 98. 145. 171 f.
Rosenkrantz 21. 25 f.
Rosmini 14

Schäzler 36. 38. 40 f.
Schanz 7. 10 f. 35. 75. 87—92. 100. 102. 106. 109. 117 f. 123. 128. 131. 162. 164. 169. 174—277
Scheeben 54. 56. 59. 62 f. 66. 68—72. 135. 151. 164. 168
Schell 7. 10. 49. 61. 81 f. 85 f. 89. 92. 102—119. 127. 130. 139—147. 154—157. 164. 175 f.
Schelling 25. 39. 66
Schenach 57. 68. 92
Schill 61. 72—75. 79. 81 f. 89—92. 95. 98 f. 106—109. 111. 113. 116—119. 122. 124. 127 f. 136. 138. 148 f. 164. 176
Schleiermacher 174
Schmid A. 15. 53
Schneider 72. 75
Schopenhauer 126. 163
Schultze 122. 125
Schwetz 45. 68. 70. 81. 163

Secchi 123
Seneca 162
Simar 169. 173
Sokrates 162
Spener 163
Sprinzl 43. 68. 70 f. 81. 102. 109. 168
Staudenmeier 68
Stentrup 43
Stöckl 24 f. 55 f. 73. 81. 168
Stölzle 116
Straub 2. 58. 66. 108. 114. 119. 123—125. 127. 129. 131
Strauß 100. 126. 163

Thomas 5. 50. 53. 66. 74—82. 162. 169

Ubaghs 14

Vosen 68. 71. 81. 84 f. 89. 92. 100. 106. 110 f. 121. 148. 158 f.

Weber 78. 80. 101. 116. 136—138. 148. 153. 157 f. 163
Wieser 26. 55. 169
Willmann 72
Wundt 122. 125. 127

Zoeckler 175.

Sachregister.

Absolute, das panth. 21 f. 23. 28 f. 32 f. 83. 99 f. 114 f.
Antinomien Kants 93 f.
Anschauung, intellekt. Schellings 39
Atheismus 161 f.
Atome 123 f.

Bewegung, ewige 75 f. 85. 104 f.
Gottesbeweis 75—82
Bewußtsein, das vorstellende 139 f.
das absolute 142 f.
Biologie 88 f.

Darwinismus 129 f.
Denkformen 8 f.
Dialektik, transz. 93
Dialekt. Anmaßungen 96 f.

Ens a se 92. 171
Energie 89 f.
Entropie 89 f.
Entwicklungslehre 129. 139
Erkenntnistheorie:
Kantsche 2—24
platonisch-patr. 28 f. 43
aristotelisch-scholast. 28 f. 43
Kuhns 36—39
der Neuscholastiker 50—54
Ethnographie 160 f.

Gefühl, religiöses 47. 48. 154 f.
Gefühlsglaube 39
Gesetzmäßigkeit 107—115
Gewissen 43. 148 f.
Glauben 17 f.
Glückseligkeitstrieb 151—154
Gottesbeweise:
Möglichkeit 2—28. 54—59. 174
Notwendigkeit 15 f. 55 f.
Evidenz 32 f. 56 ff.
Stringenz 21. 25. 32 ff. 48. 55 ff. 75
Einteilung 59—63
Gottesweise a priori
der ontol. G. 63—73
a posteriori 73—166
A) die kosmologischen G. 73—135
die fünf aristotelisch-thomist. Wege 74—77
Bewegungsbeweis 82
Kontingenzbeweis 82—93
biolog. G. 89
entropol. G. 88—91
Einwände 93—106
Teleologischer G. 106—133
nomolog. G. 107—111
Einwände 111—114
teleolog. G. 115—121
Einwände 121—133
thaumatolog. G. 133—135
B) die psychol. G. 135—166
der ideol. G. 136—138
der ideol. G. b. Schell 139—143
der noët. G. 143—146
der moral. G. 146—157; vgl. 26
deont. G. 146—151
eudämonol. G. 151—154
religiöser G. 154—157

der historische G. 157—166
der eigentl. hist. G. 157—158
der ethnol. G. 158—161
Bedenken dagegen 161—166
Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 166—174
nur ein G. 167—170; vgl. 24—26. 45—48
Gottesbeweise 170—174
Gottesbewußtsein 35. 39—48
Gotteserkenntnis, neue Wege 14 ff.
Gottesidee 29. 32 ff. 41 ff. 49 fl.

Harmonie zwischen Denken und Sein 144

Ichgedanke 27
Idealismus, transzend. 2—14. 51. 94
Idee, angeborene 49. 56
absolute 47
transzend. 93
Identitätsphilosophie 26
Intellektualismus, aristot. 50 ff.

Kalorik 88
Kampf ums Dasein 112
Kategorien 5
Kausalitätsprinzip 6—12
Kritik d. r. V. 2—14
Kritizismus 99 — 100. 121 — 126. 175

Materialismus 47. 84 f. 104 — 106. 112—114. 128 ff.
Makrokosmos 61. 73 f.
Metaphysik:
Möglichkeit 2—14
Versuch einer neuen 21—26
Mikrokosmos 61. 118. 135 ff.
Monismus 100—104. 128—132

Neuscholastik 50—59
Noumenon 93
Notwendigkeit, logische und reale 22

Offenbarung 17. 19. 40. 56. 59 f. 127. 134
Ontologismus 14—16. 41. 60. 63 f.
Ordnung, sittliche 148 f. 155.

Pantheismus 15. 19. 41. 44. 48. 84 f. 114
Persönlichkeit 33. 43. 88. 118. 143
Pessimismus 47. 126
Phänomenon 93
Philosophie 12
Hegelsche 21
des Unbewußten 47
Reform der Ph. 21
Polytheismus 161 f.
Postulate d. pr. V. 6. 100. 155
Prinzipien, regulative 6
Psychismus 132—133

Religion, verschiedene Erklärungsursachen 163 f.

Scholastiker 43. 50 f. 75
Sein, das notwendige 25. 27
Selbstbewußtseinstheorie Günthers 27
Selbstursächlichkeit 87
Selektionstheorie 129
Sittengesetz 146 ff.
Skeptizismus 125
Spiel, das blinde der Kräfte 112
Spürung intellekt. 39

Theismus 44
Theodizee 174
Traditionalismus 16—20
Tübinger Schule 28—50

Übel 126 f.
Unterricht 17
Urteile:
analytische 3
synthetische 3
a priori 3
a posteriori 3
synth. a priori 4—10

Urzeugung 99

Vernunft, Kr. d. r. V. 2—14. 17 f.
natürl. V. 21 f.
Vernunftideen 29 f. 50 f.
Verpflichtung, absolute 148—151

Wahrheit 12. 36 f. 136—143 f.
Wege, die fünf aristotel.-thom. 74 ff.
Weissagungen 133 f.
Weltbaumeister 46. 122
Weltgrund 47
Welträtsel 177
Wunder 18. 133 f.

Ziel = Zielstrebigkeit 106 ff. 115—119
Zweck 24. 73. 106 f. 115 f.
Zuchtwahl 112 f.
Zufall 111 f.

Lebenslauf.

Ich,

Dr. theol. Karl Staab,

bin geboren am 17. März 1875 zu Großlaudenbach, B.-A. Alzenau, als Sohn der verst. Müllerseheleute Joh. Adam Staab und Dorothea geb. Nees, kath. Konfession. Meinen ersten Unterricht erhielt ich in der Volksschule meiner Heimat, die Gymnasialstudien machte ich zu Aschaffenburg und Würzburg in der Zeit von 1888—1895 und absolvierte am Neuen Gymnasium zu Würzburg 1895. Im Herbst 1895 bezog ich die Universität Würzburg und hörte während vier Jahre (1895—1899) die Vorlesungen folgender Herren Professoren:

1. aus der phil. Fakultät:

Prof. Dr. Grasberger,	Prof. Dr. Sachs,
„ „ Hantzsch,	„ „ Schanz,
„ „ Henner.	„ „ Stahl,
„ „ Külpe,	„ „ Stölzle;

2. aus der theol. Fakultät:

Prof. Dr. Abert,	Prof. Dr. Merkle,
„ „ Ehrhard,	„ „ Schell,
„ „ Goepfert,	„ „ Scholz,
„ „ Kihn,	„ „ Weber.

Nach meiner Priesterweihe am 30. Juli 1899 war ich Kaplan in Bad Kissingen bis zum 20. Oktober 1901, von da ab Domkaplan in Würzburg bis zum 1. April 1904. Seit 1. April 1904 bin ich Assistent am Klerikalseminar in Würzburg. In dieser Stellung promovierte ich im Dezember 1906 an der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg zum Dr. theol. Von dem Wunsch beseelt, auch den philosophischen Doktorgrad zu erwerben, setzte ich mich mit H. Prof. Dr. Stölzle in Verbindung, dem ich die Anregung zu der vorliegenden wissenschaftlichen Arbeit und auch manchen freundlichen Ratschlag verdanke.

Noch sei bemerkt, daß ich zum Zweck weiterer Fortbildung in der Kunstgeschichte mit gütiger Erlaubnis des H. Prof. Dr. Knapp dessen Vorlesungen in den beiden letzten Semestern besuchte sowie an den kunstgeschichtlichen Übungen teilnahm.

Die mündliche Prüfung fand am 14. Juli 1909 statt.